Pilecki A. Ustęp z dziejów cywilizacji żydowskiej

USTĘP Z DZIEJÓW

CYWILIZACYI ŻYDOWSKIEJ

PRZEZ

Antoniego Pileckiego.

(Odczyt publiczny, wygłoszony w dniu 23 Maja 1880 r., w sali Ratuszowej, na rzecz dotkniętych głodem szlązaków i miejscowych zakładów dobroczynnych.)

Odbitka z „Izraelity“.

WARSZAWA
W DRUKARNI M. ZIEMKIEWICZA I W. NOAKOWSKIEGO.
Krakowskie-Przedmieście Nr. 15.

1881.

USTĘP Z DZIEJÓW

CYWILIZACYI ŻYDOWSKIEJ.

USTĘP Z DZIEJÓW
CYWILIZACYI ŻYDOWSKIEJ

PRZEZ

Antoniego Pileckiego.

(Odczyt publiczny, wygłoszony w dniu 23 Maja 1880 r., w sali Ratuszowej, na rzecz dotkniętych głodem szlązaków i miejscowych zakładów dobroczynnych.)

Odbitka z „Izraelity“.

WARSZAWA
W DRUKARNI M. ZIEMKIEWICZA I W. NOAKOWSKIEGO.
Krakowskie-Przedmieście Nr. 15.

1881.

Дозволено Цензурою.

Варшава 20 Января 1881 года.

PRZEDMOWA.

Kiedym pracę tę w króciutkiem streszczeniu wygłosił z katedry prelekcyjnej, dwóch czy trzech sprawozdawców zarzuciło mi zbytnią szkicowość w przedstawieniu zasad filozofii Majmonidesa, pomimo iż już na prelekcyi zapowiedziałem, że szersze traktowanie tej kwestyi pozostawiam do druku, pomimo iż rozgrzeszał mnie w zupełności tytuł odczytu. Żadna prelekcyja publiczna, a tembardziej jednogodzinna, nie może wyczerpać obranego przedmiotu, dość, jeżeli rzuci nam jaśniejsze światło.

Wystąpiłem z rzeczą nieznaną zupełnie nietylko ogółowi naszemu, ale nawet tym samym panom sprawozdawcom, którzy mnie za niedokładność karcili, czego najlepszym dowodem jest przekręcanie w sprawozdaniach faktów, a nawet tytułów dzieł Majmonidesa. Nie dziwię się bynajmniej w tym względzie panom krytykom, gdyż Majmonides, aczkolwiek posiada

dość bogatą literaturę monograficzną, w ogólnych atoli podręcznikach filozofii pominięty jest milczeniem, albo zbywa się krótką wzmianką. Z encyklopedyj wreszcie nie wiele o nim dowiedzieć się można. Dziwić się tylko należy niesumienności panów sprawozdawców, którzy oceniają rzecz, o której poraz pierwszy słyszą na krytykowanym odczycie.

Z kilkoarkuszowej broszurki niniejszej, przekonać się mogą, iż pomimo wielu usterek, któremi niezawodnie praca moja grzeszy, widać z niej jednak, że nad obranym przedmiotem szczerze pracowałem i że poznałem wszystko prawie, co o nim pisano. Z katedry nie mogłem rozwijać nieprzystępnego a nawet nieciekawego w drobnych szczegółach dla szerszej publiczności wątku filozofii Majmonidesa; szło mi tylko o wskazanie: *w jaki sposób skarby wiedzy greckiej, zakopane, z upadkiem szkoły neoplatońskiej, za pośrednictwem filozofów arabskich i żydowskich, a szczególniej Majmonidesa, odgrzebane zostały, oddane na pożytek całej Europy i wpłynęły na odrodzenie nauk w wiekach średnich, oraz jakie były główne zasługi dla judaizmu i dla cywilizacyi głównego bohatera tego pięknego ustępu dziejów cywilizacyi żydowskiej—Majmonidesa.*

Gdyby panowie sprawozdawcy obeznani byli z przedmiotem i znali trudności jego opracowania,

zrozumieliby cel mojej pogadanki, nie zarzucaliby niesystematyczności i chaotyczności w opracowaniu przedmiotu, wiedząc, jak trudno jest uporządkować filozofiję Majmonidesa, w żaden ścisły systemat nieujętą; nie żądaliby, abym wygłaszał z katedry prelekcyjnej np. teoryję wieczności materyi podług Majmonidesa i t. p., coby wszystkich prawie słuchaczów znudziło i byłoby bez pożytku. Panowie ci wiedzieliby, że sama filozofija Majmonidesa w swych drobiazgach należy do archeologii i jest ciekawą chyba dla specyjalisty, że dla szerszego ogółu interesującą jest tylko ogólna jej dążność na tle historyczno-cywilizacyjnem.

Pracę moją uznałem za właściwą na odczyt publiczny ze względu na jej myśl przewodnią. Dużo mówi się u nas i pisze o plemieniu semickiem, a czy nasi panowie uczeni zwrócili się kiedykolwiek do ciekawych dziejów tego plemienia, czy spojrzeli bezstronnem okiem na kartę historyi, aby się przekonać, czy też to plemię złożyło na ołtarzu ludzkości jakiekolwiek użyteczne owoce swej pracy. W piśmiennictwie zachodniem dzieje plemienia żydowskiego opracowane są i ocenione sumiennie, z zamiłowaniem, nawet przez pisarzy chrześcijańskich. Dość powiedzieć, że Munck całe życie prawie poświęcił Majmonidesowi. U nas rzecz ta leży zupełnie odłogiem.

Nie żądamy samodzielnych studyjów, ale opracujmy z obcych źródeł to mianowicie, co zawiera w sobie ważne czynniki cywilizacyjne.

Otóż miałem na myśli, ża praca moja, jako nowa, będzie przedstawiała pewien interes i pobudzi może lepszych odemnie pracowników do zaczerpnięcia z tej bogatej skarbnicy materyjału cywilizacyjnego. Może pobłądziłem, może sił mi zbrakło, ale miałem chęci dobre. W każdym atoli razie pracę moją mieli prawo oceniać ci tylko, którzy przynajmniej Graetza czytali. A to się po żadnym prawie z panów sprawozdawców nie pokazało.

Autor.

Pośród społeczeństw europejskich krząta się od wieków lud, który w życiu tych społeczeństw ważną odgrywał i odgrywa rolę; lud, obdarzony od natury niezwykłą siłą intelektualną; lud, który, po wiekach niedoli i tułactwa, zdołał wywalczyć sobie prawo obywatelstwa w krajach ucywilizowanej Europy. Pouczającemi więc muszą być dzieje takiego ludu, który do niedawna był jeszcze narodem w narodzie, a dziś tworzy tylko osobną grupę religijno-społeczną... Muszą to być dzieje krwawego dorobku duchowego i materyjalnego. Czy ten dorobek służył wyłącznie ku pożytkowi tych, którzy na niego pracowali—służył wyłącznie żydom? Czy w syzyfowym trudzie, jaki jest udziałem całej ludzkości, dążącej coraz dalej naprzód, do światła wiedzy, udoskonalenia duchowego, dobrobytu i szczęścia, tułacze plemię semitów odegrało jakąkolwiek rolę? Czy żydzi pracowali wyłącznie nad wzniesieniem przybytku własnej szczęśliwości? Czy też przyłożyli choć jednę cegiełkę do olbrzymiego gmachu wiekowej pracy narodów? Czy plemię to, dziś równouprawnione, chce się tuczyć owocami cywilizacyi, przez innych wyhodowanemi, gdy samo na głebie, która je rodzi, ani jednego nie zasiało ziarna?.. Oto pytania, które tak rzadko stawiamy, a które jednak są bardzo ważne, prowadzą bowiem do zrozumienia przeszłości, a zarazem na wiele zagadnień tak zwanej „kwestyi żydowskiej“ jaśniejsze rzucają światło.

Szerokie roztrząsanie, a tembardziej rozwiązanie takich pytań, nie może być przedmiotem jednej popularnej lekcyi. Dosyć więc będzie dla nas, jeżeli wam, szanowni słuchacze, pokażemy na faktach, że, bez bliższego rozpatrzenia się

w historyi, nie godzi się plemienia żydowskiego odsądzać od udziału w dorobku umysłowym ludzkości; że, bez obrazy prawdy, nie można twierdzić, iżby do chwili obecnej, żydzi zajmowali się wyłącznie uprawą swoich materyjalnych interesów.

Rzuciwszy okiem w przeszłość, na kartach dziejów ludu żydowskiego napotykamy niejeden punkt wszechdziejowego znaczenia. Nieraz umysłowość żydowska jasnym i potężnym zabłysła ogniem, rozświecając cienie umysłowego mroku. Nie brak nam tedy materyjału do naszej opowieści, owszem, mamy go aż zanadto. Wszak pierwsze prawo moralne, które przy modlitwie od lat tysięcy milijony ludów powtarzają, to Dekalog Mojżesza. Pierwsze opowieści o wielkich czynach poświęcenia i ofiary napotykamy w biblii: w historii o Judycie, Esterze, Machabeuszach. Żydzi to do państwa rzymskiego przynoszą nasiona nowej wiary. Z cywilizacyją arabów w XIII-m wieku Europa chrześcijańska zapoznaje się przy pomocy żydów. Lekarze izraelscy wykładają na najprzedniejszych wszechnicach w Montpellier i Salerno postępową medycynę. Jednę z najpierwszych wiadomości o kraju naszym podaje nam żyd-kupiec. W dobie odrodzenia się filozofii Baruch Spinoza zostaje koryfeuszem szkoły. W muzyce spółczesnej Mendelsohn, Meyerbeer, Halevy, podniosłe zajmują stanowiska. Poezyja szczyci się Hejnem. Rzeźba dzisiejsza w Antokolskim wielkie pokłada nadzieje. Imiona Rotszyldów, Pereire'ów, niezatartemi głoskami wypisały się w dziejach bieżącego stulecia na kartach, mówiących o rozwoju przemysłu, handlu, komunikacyi i dobrobytu, tych potężnych podwalin, na których opiera się nietylko materyjalny, ale i duchowy dorobek ludzkości. Treść więc do odczytu bogata. Żeby jednak na bezstronnym stanąć punkcie, żeby się wznieść po nad interesa i namiętności chwili, na dzisiaj cofniemy się w dawne wieki i w obcą krainę. Powiemy wam o najdonioślejszej reformie religijnej, moralnej i filozoficznej w judaizmie, której twórcą był *Mozes Ben Majmun*, „Majmonidesem“ zwany, i o wpływie, jaki ta reforma wywarła, nietylko na spółwyznawców jej twórcy, ale zarazem i na całe społeczeństwo europejskie.

Aby zrozumieć, jakim sposobem Majmonides, który większą część życia na północnych brzegach Afryki przepędził, a pisał po arabsku, oddziałać mógł na spółwyznaw-

ców, w innej zamieszkałych krainie i innym mówiących językiem, musimy zaczepić o głębszą przeszłość ludu izraelskiego i przypomnieć, że od najdawniejszych czasów czciciele Jehowy uważali się za jednę rodzinę, bez względu na warunki społeczne i kraj, w którym żyli, bez względu na język, którym wyrażali swe myśli; przypomnieć, że, nie wyrzekając się swoich cech plemiennych, religijnych i obyczajowych, żydzi, już w ostatniej dobie niezależności ludu hebrajskiego, pod naciskiem etnograficznych warunków i pod wpływem przyrodzonego sprytu handlowego, gromadami opuszczali Palestynę, tworząc kolonije na całem wybrzeżu morza Śródziemnego. Dzieje filozofii nowo-platońskiej, historyja Muzeum Aleksandryjskiego i samego miasta Aleksandryi, powiada nam, że grody północnego Egiptu roiły się osadnikami żydowskimi, że święte księgi Izraela zaciekawiały uczonych greckich, że przekładano je na mowę Helenów, z trudną do uwierzenia starannością. Filozofija żydowska oddziaływała na doktryny mędrców greckich i chaldejskich; bogactwa świątyni jerozolimskiej nęciły po dziesięćkroć chciwość sąsiadów, napełniały po dziesięćkroć żądny złota skarb rzymski, a namiętny Antonijusz pięknej Kleopatrze poniósł w darzte część haraczu z krain żydowskich.

Jeszcze na wiele la przed zburzeniem Jerozolimy, żydzi osiedlili się w Rzymie, który, tolerancyjny jak zawsze z zasady, obojętnie patrzał na religijne obrzędy i plemienną wyłączność wyższych klas żydowskich. Klasy te umiały o tyle zastosować się do obyczajów stolicy świata i zespolić z życiem publicznem Romy, że je nietylko do obywatelstwa rzymskiego, ale i do urzędów publicznych przypuszczano. Najlepiej tego dowodzą fakta. Cecilius Niger, który po Ciceronie kwesturę w Sycylii dzierżył, był izraelitą; tenże Cicero obawia się zemsty żydów, a nie lekceważy ich wpływu na zebrania ludowe; znany dziejopis Josephus, jest powiernikiem Wespazyjana; Agryppa za Tytusa sprawuje urząd pretora, a piękna jego siostra, Berenika Cezara względami swemi darzy i na dworze wpływ swoich spółwyznawców umacnia. Rzymianie zresztą, jakeśmy już wspomnieli, byli tolerancyjni z usposobienia; wszystkie bogi podbitych ludów były dla nich świętemi, a raczej obojętnemi. August na jerozolimskim ołtarzu polecił za siebie składać ofiary; a praktyki żydów w obcho-

dzeniu sabatu, w powstrzymywaniu się od pokarmów zabronionych, prostota ich obrzędów religijnych, w najgorszym razie były przedmiotem żartów.

Dopiero, gdy, po zburzeniu Jerozolimy, napłynęły do Rzymu ciemne, sfanatyzowane masy, zabrane do niewoli; gdy ze wzniosłym, pełnym prostoty, czysto duchowym kultem klas wyższych zmieszał się zabobonny obyczaj proletaryjatu—zaczęto żydów częściej wyśmiewać, a nawet nienawidzieć. Najzwyczajniejszym przedmiotem do żartów była ceremonija obrzezania i wstręt do wieprzowiny, która stanowiła ulubiony przysmak rzymian. Na żarty te, wrzące patryjotyzmem zastępy niewolników odpowiadały nienawiścią, goryczą po utracie niepodległości zaprawną. Gdy jeszcze, aby pośmiewiska uniknąć, żydzi chcieli ukrywać się z obrzędami swego kultu; gdy w ich łonie chrystyjanizm znajdował prozelitów, którzy ostentacyjnie gwałcili obrzędy wiary państwowej,—nienawiść ta wzrosła i do niejednego doprowadziła nadużycia. W każdym razie zaznaczyć wypada, że z biegiem lat namiętności przycichły, a kolonija żydowska w Rzymie, swobodna pod względem prawodawczym, a niemająca ochoty łączyć się z rzymianami pod względem społecznym, rozwijała się pomyślnie i odrośla swoje rozrzucała po bliższych i dalszych prowincyjach cesarstwa. Jako przykład tej tolerancyi, wspomnimy tutaj znany projekt Hadryjana odbudowania Jerozolimy, acz kolwiek kroku tego nie można uważać za objaw szczególnej przyjaźni dla żydów i ich religii, lecz raczej wziąć go należy za kaprys filozofa-eklektyka, który chętnie odświeżał wspomnienia ubiegłej przeszłości i całą siłą środków i władzy, jaką go purpura monarsza darzyła, starał się podźwignąć dawne pamiątki historyczne, a więc świątynie i miasta, do których jego poddani, w trzech częściach świata zamieszkali, jakąbądź przywiązywali wagę. Krok ten łaskawości monarszej nie mógł się naturalnie podobać masom żydowskim, dbałym o swą wyłączność plemienną i chroniącym ją od obcych wpływów; dla nas jednak jest on nader charakterystycznym obrazem stosunków społecznych, poprzedzających znacznie chwilę tryumfu chrześcijaństwa.

Tryumf ten, który w IV w. nastąpił, nie był dla żydów szkodliwym. Konstantyn Wielki, opierając się na chrystyjanizmie, nie podzielał bynajmniej zawziętości, jaką jego nowi przyjaciele żywili względem Izraela i nie myślał swobód

jego ograniczać. — Następcy Konstantyna, a nawet Teodozyjusz Wielki, zajęci walką z pogaństwem, wytężając swe siły na złamanie politeizmu, izraelitów zostawiali na stronie, nie chcąc sobie napróżno mnożyć wrogów i drażnić ludności zamożnej i pracowitej, a potulnej i nieambitnej.

Dola hebrejów pogorszyła się dopiero z chwilą zupełnego wytępienia pogaństwa w Cesarstwie Wschodniem i z napływem barbarzyńców do Italii. Nad Bosforem duch szykany i zawziętości, nie mając przed sobą politeistów, zwrócił się przeciw heretykom i żydom; na Zachodzie świeże, wrażliwe, a nieokrzesane umysły zdobywców nie mogły się wznieść do idei tolerancyi i chętnie słuchały podmuchów zawiści, która żydów za osobistych wrogów Chrystusa podawała.

Gdy brak czasu nie pozwala nam rozejrzeć się szczegółowo w warunkach bytu, jakie sobie izraelici, po upadku państwa rzymskiego, wyrobili na całym jego obszarze, zwrócić się musimy do Hiszpanii, która była siedliskiem praojców naszego bohatera.

Żydzi w Hiszpanii osiedlili się od niepamiętnych czasów. Tradycyja hebrajska powiada, że na półwysep Iberyjski dostali się już oni za panowania Salomona i Nabuchodonozora, co zresztą, ze względu na sąsiedztwo Palestyny z handlową Fenicyją, może nie być bez podstawy. Choćby tradycyja ta mijała się z prawdą, jak twierdzą niektórzy autorowie, pewną jest rzeczą, że już przed narodzeniem Chrystusa żydzi byli w Hiszpanii, a znaczniejsza ich ilość tamże się osiedliła po zburzeniu Jerozolimy, w końcu pierwszego i w początkach drugiego stulecia, nietylko dobrowolnie, ale i w charakterze zesłańców, w skutek rozruchów z czasów Bar-Kocheby. Żyli oni tu w spokoju, nieprześladowani, zajmowali się rolą, posiadali winnice i plantacyje oliwne, trudnili się rzemiosłami, handlem, nawet żeglugą; posiadali i dzierżawili dobra, mieli własne urządzenie gminne, a gminy ich ryczałtowo podatek płaciły. Wszedłszy do Hiszpanii pod protekcyją rzymską, używali prawa rzymskiego, prawa municypalnego na równi z rzymianami, bez żadnych ograniczeń prawodawczych.

Jakkolwiek chrystyjanizm do Hiszpanii zawitał dość wcześnie i mocno się zakorzenił jeszcze przed Konstantynem, jednakże żydzi byli w poszanowaniu tak u ludności chrześcijańskiej, jak i u pogańskiej. Iberyjczykowie, rzymia-

nie nawróceni na wiarę Chrystusa, nie widzieli jeszcze w żydach plemienia, przez Boga napiętnowanego, z którem zetknięcia się unikać należy; wchodzili więc w stosunki ze swymi żydowskimi sąsiadami bez wstrętu, a nawet przytrafiały się związki małżeńskie między żydami i chrześcijanami w Gallii i Hiszpanii.

Te warunki bytu nie pogorszyły się bynajmniej w czasie, gdy Wizygotowie zawojowali Hiszpaniję i państwo w niej swoje założyli, bo zdobywcy, jako Aryjanie, obojętnie się względem żydów zachowywali i prześladować ich nie myśleli. Dopiero, gdy Reccared, syn Leuwigilda, na katolicyzm przeszedł, i opierając się na duchowieństwie, rządzić rozpoczął, zaczęto żydów uciskac—tem silniej, że nieprzyzwyczajeni do ukrywania swych myśli i przekonań, bardzo łatwo wpadali w podejrzenie, iż chrześcijan swoim przykładem psują i do kacerstwa pobudzają. W takim stanie rzeczy, pojawiły się niebawem rozporządzenia państwowe, usuwające żydów od piastowania urzędów, do których ich dotychczas dopuszczano, zabraniające im świadczyć w sprawach z chrześcijanami przeciwko tym ostatnim, praktykować publicznie obrządki swej wiary i t. p. Zresztą, prześladowanie żydów przez Reccareda wypływało z mieszaniny pobudek politycznych i religijnych, zalecało go bowiem duchowieństwu, którego poparcia potrzebował i żądał. Próba chrzczenia żydów wydała tylko ten rezultat, że znaczna ich część usunęła się za Pireneje. Dla rozmaitych względów, opuszczamy szczegóły tego prześladowania, które zresztą wszędzie, w różnych miejscach i czasach, jednakowemi prawie posługuje się środkami.

Przechodzimy do chwili, kiedy państwo Wizygotów, szarpane niezgodami, zetknęło się z najazdem arabskim. Wiedząc, że w prześladowanej ludności żydowskiej najeźdcy znaleźć mogą sympatyję, Wizygotowie radzi byli żydów jednym zamachem zniszczyć. Więc Egika rozporządzeniem prawodawczem zamienia izraelitów na niewolników, majątki ich konfiskuje i chce oddać dotychczasowym ich niewolnikom. nakazując jednak tym ostatnim płacić te podatki, które na żydach ciążyły. Widocznie atoli rozporządzenia Egiki nie zostały ściśle wykonane i dla plemienia hebrejów chwilowo lepsza zaświeciła dola, gdyż ci ostatni wielu miast, jak Kordowy, Toleda, Sewilli, przeciw arabom bronili. W każdym razie opór taki wkrótce osłabł; nieprzyjaźń mię-

dzy dwiema odroślami jednego szczepu semickiego nie mogła trwać długo; ogół żydów hiszpańskich arabów jako oswobodzicieli powitał i w przeciągu paru pokoleń zjednoczył się z nimi na punkcie obyczajów i języka. Zjednoczenie to tem było łatwiejsze, że, pomimo prześladowania, żydzi hiszpańscy nigdy w ciemnocie nie ugrzęźli, że literaturę hebrajską uprawiali, dzieci swoje, nie zważając na zakaz, uczyli; że religijność ich, lubo ściśle obrzędowa, daleką była od fanatycznej wyłączności i opierała się na poważnych studyjach teologicznych, którym przewodnicy gmin żydowskich oddawali się z zapałem.

Gdy tedy kultura umysłowa żydów była na drodze pełnego rozwoju, łatwo im było podążyć za cywilizacyją arabską i przygotować pokarm umysłowy i moralny, na którym mógł się wyhodować tak znakomity myśliciel, jakim był Mojżesz Ben Majmun, z dłuższą arabską nazwą *Abu Amram Musa Bej Majmun Obaid Allah*, urodzony w Kordowie d. 14 Nissan (Kwietnia), podług dzisiejszego kalendarza 30 Marca 1135 r. po nar. Chr.

Ażeby lepiej zrozumieć rolę, jaką mąż ten odegrał w dziejach umysłowości ludzkiej, przypomnieć sobie musimy, że duchowy dorobek ludzkości, o ile się to nauki i filozofii tyczy, przerwał się ze skonem państwa rzymskiego. Ostatnie błyski wiedzy rozświeciły horyzont myśli ludzkiej jeszcze przed upadkiem Zachodniego Cesarstwa, a dziwnem zrządzeniem losu, nie wszechwładni rzymianie je rzucili, ale podbici i złamani grecy, gdy nad brzegi Nilu, do czarownej Aleksandryi, zbiegli się na wielki wiec mędrców, zasiadających w świątyni Salapisa w Muzeum Aleksandryjskiem. Tu, pod opieką Ptolomeuszów, Zoil krytykę literacką uprawiał; Plotyn, Jamblic, Proclus, u stóp granitowych sfinksów, ze wspomnień platonizmu, z marzeń gnozy, z urojeń kabały, przędli barwną nić nowo-platońskiej filozofii; tu Hiparch i Ptolomeusz liczyli gwiazdy i sporządzali mapę nieba; stąd profesorowie wymowy i filozofii rozchodzili się do Aten, świecących resztkami dawnej sławy, do Rzymu, lubiącego naukę lekką z drugiej brać ręki; tu pierwsi apologiści chrystyjanizmu starali się prawdy nowej wiary popierać argumentami starej mądrości i na rozumowych podstawach je gruntować.

Z upadkiem materyjalnej pomyślności kraju i miasta, aleksandryjska ta szkoła wiedzy stopniowo świetność swoją

traciła. Badania przyrodnicze, potrzebujące najsilniejszej pomocy materyjalnej, podupadły najprzód; najmniej zależna filozofija kwitła najdłużej; ale i na nią i na jej wpływ niebawem przyjść miały złe godziny. Rzym, gdzie ta filozofija uczniów i protektorów szukała, wił się w przedśmiertnej agonii. Bezwzględność neofitów i nietolerancyjny zapał tłumu zburzył Serapeum, rozpędził uczonych członków tej najgłośniejszej na świecie akademii, jaką było Muzeum Aleksandryjskie. Bibljoteka, staraniem wieków i milijonowym nakładem zebrana, obejmująca wszystko, co filozofowie, przyrodnicy, matematycy i poeci starożytni napisali, śród zaburzeń ulicznych, zniszczoną została. Najpiękniejsza, najcnotliwsza i najmędrsza z dziewic Aleksandryi, Hippatyja, która, berło filozofii w białej dłoni dzierżąc, do stóp katedry, z której naukę mądrości wykładała, z całego ówczesnego świata zwabiała uczniów i mistrzów — skonała pod gradem kamieni i kijów. Edyktem cesarskim z granic Wschodniego Państwa wygnani filozofowie, u pół-dzikich persów na dworze Chozroesa przytułku szukać musieli; a nad cywilizowanym światem zapanowała wielowiekowa noc głucha, zawisł sen ciężki bez marzeń... Na tle tej nocy, jak błędne ogniki, świecą kompilacyjne prace Boecyjusza, Capelli, ułamki starych autorów rzymskich, wypadkiem od zagłady ocalone, ułamki, z których zaledwie domyśleć się było można, że za starego, zapomnianego porządku rzeczy, istniał cały system naukowy, objęty ogólnem mianem filozofii. Ułamki te, zbierane skrzętnie, zestawiane ze sobą, komentowane, rzucały wprawdzie światło, ale tak słabe, jak światło świętojańskiego robaka, jak światło lampy górnika, błyszczące w czarnych czeluściach kopalni. Ze światła tego, pomimo usiłowań Alcuina Beddy, pomimo twórczej pracy takich umysłów, jak Gerbert (Sylwester II), jak Skot Erigena, jak Roscelin, trudno byłoby rozniecić płomień, potrzebny do rozgrzania zdrętwiałych śród długiej bezczynności umysłów, gdyby nie pomoc, którą Europie średniowiecznej arabowie przynieśli.

Chociaż Mahomet nie był uczonym człowiekiem i znaczenia nauk nie rozumiał, choć bezpośredni jego następcy nie umieli ocenić pożytku, jaki wiedza przynosi; to przecież w krótkim czasie brutalny fanatyzm religijny arabów ustąpił miejsca łagodniejszemu usposobieniu i wyznawcy pro-

roka zabrali się do pracy umysłowej z tą samą energiją, jaka ich cechowała w boju.

Zapałem do filozoficznych dociekań, które naturalnie najbardziej nas w tem miejscu obchodzą, odznaczali się arabowie hiszpańscy.

Żyjący w X-tym wieku Hakem II, zajmuje wybitne miejsce w ogólnej historyi cywilizacyi, a pod jego berłem Andaluzyja staje się ogniskiem ruchu umysłowego. Korzystając ze skłonności do prac naukowych, jaka się od niejakiego czasu w mieszkańcach Andaluzyi objawiła, Hakem rozdmuchał to zamiłowanie. Z Kairu, Damaszku, Bagdadu, Aleksandryi, przez umyślnych ajentów, sprowadzał rękopisma, na wagę złota je płacąc, a między niemi kopije arabskie ksiąg greckich, wykonane podług tłomaczeń chaldejskich, z greckiego przez nestoryjan uskutecznionych. Za Hakema nauka doznawała wszelakiego poparcia; uczeni, bez różnicy wyznania: chrześcijanie, żydzi, muzułmanie, pomagali sobie wzajemnie w pracach literackich, a meczety Kordowy, a raczej szkoły, przy tych meczetach założone, stały się siedliskiem filozofii i literatury.

Po śmierci Hakema nastąpiła reakcyja. Ortodoksi muzułmańscy, podmuchując fanatyzm ciemnego tłumu, ogłosili filozofiję, astronomiję i nauki ścisłe za wrogów teologii i moralności; a od słów do czynu idąc, z biblijoteki królewskiej, liczącej pół-milijona tomów, usunęli wszystkie książki, nauk tych dotyczące, i na publicznych placach spalili. Ocalały tylko dzieła teologiczne, filologiczne i medyczne. Powiadają, że rozporządzeniem tem kalif Almanzor chciał sobie zyskać popularność u pospólstwa, wierzącego w to, co w nie wmawiano, że uczeni są nieprzyjaciółmi Boga. Pomimo przecież prześladowań, powtarzających się przez cały wiek XI-ty, resztki biblijoteki Hakema błąkały się po kraju, podniecając chęć do nauk, a filozofija, korzystając z nieuwagi swoich prześladowców, zbierała bogate żniwo i wydała takich uczonych, jak Abubacer, Avempace, Avenzoar, Averroes.

Mędrcowie ci zanadto dobrze znali spuściznę naukową greków, by mogli chcieć wszystko na nowo, bez oglądania się na przeszłość, stwarzać; zanadto przekonani byli o potrzebie studyjów przygotowawczych, by bez dokładnej znajomości tego, co przed niemi zrobiono, przystępowali do tworzenia własnych teoryj.—Studyjując pisarzy greckich, a przedewszystkiem Arystotelesa, arabowie nie zapominali

ani o Platonie, ani o jego zwolennikach ze szkoły nowoplatońskiej. Ponieważ jednak ostatni neoplatończycy, jak Proclus i Damastius, do platonizmu coraz to większe dozy filozofii Arystotelesa mieszają, a uczniowie tych filozofów: Symplicyjusz, Jan Philipon, są już czystymi zwolennikami Arystotelesa, więc arabowie, chcąc nie chcąc, stali się zapalonymi czcicielami mędrca ze Stagiry i zajęli się głównie pismami tego filozofa, rozwojem ich i komentowaniem

Ostateczne rezultaty tych prac komentatorskich, zmieniające w wielu punktach zasadnicze poglądy mistrza, znane są pod nazwą „Averroizmu,“ od imienia apostoła ich Ibn Roschd'a, którego powszechnie „Averroesem“ nazywają. Prace tego mędrca były ostatecznym wyrazem wiedzy filozoficznej arabów, która po jego śmierci, w skutek okoliczności zewnętrznych, a mianowicie prześladowania i nagłego upadku cywilizacyi arabskiej, dalej się rozwijać i samodzielnego systematu wytworzyć nie mogła.

Pomimo tego, tak gwałtownego przerwania duchowej roboty arabów, wpływ ich filozofii na rozwój cywilizacyi europejskiej potężnie się rozrósł, a to dzięki pracom i pośrednictwu mędrców żydowskich, którzy oddawna zespolili się ze społeczeństwem arabskiem i filozofiję w tym samym co arabowie uprawiali kierunku.

Dla uzupełnienia przedmiotu, dodamy, że najważniejsze zabytki filozofii arabskiej przechowały się w obrobieniach hebrajskich i przy pomocy żydów po Europie się rozeszły. Tłomaczenia te zajmują cały prawie wiek XIII sty i początek XIV-go. Rozpoczął je *Samuel Ibn Tibbon*, który przełożył fizykę i metafizykę Averroesa i napisał encyklopedyję nauk, na Averroesie wspartą, do czasów poznania tego autora przez chrześcijan, wielkiej używającą powagi. Podobną encyklopedyję perypatetyczną ułożył *Juda Ben Salomon Cohen* z Toledo w r. 1247. Inny izraelita, spokrewniony z familiją Tibbonów, protegowany Fryderyka II-go, tłomaczył wprost tekst Averroesa; a do tych wszystkich przekładów przez cały wiek jeszcze przybywają nowe wersyje hebrajskie z Arystotelesa, Platona i Averroesa.

Owa wspólność źródła, z którego i muzułmanie i żydzi hiszpańscy czerpali, a był niem Arystoteles, ta wspólność kierunku, pochodząca z codziennych stosunków przyjacielskich pomiędzy uczonymi różnych wyznań, stała się powodem, że kiedy w Averroesie skoncentrowała się filozo-

fija arabska, do podobnych co Averroes dochodzący wniosków nasz *Ben Majmun*, uznany został za averroesowego komentatora i naśladowcę. Formalnym powodem tego błędu jest mylne twierdzenie Leona Afrykańskiego, że do chwili prześladowania, które nad głową Averroesa zawisło, Majmonides był jego uczniem. Polegając na tym pisarzu, wielu bijografów twierdziło, że Majmuni filozofiję Arystotelesa z drugiej poznał ręki. Nowsi atoli krytycy, a mianowicie znakomity wydawca i komentator dzieł mędrca żydowskiego, Munck, wykazał błędność powyższego mniemania, wykazał mianowicie, że w chwili prześladowania Averroesa, Majmuniego już od trzydziestu lat nie było w Hiszpanii. Wreszcie sam Majmonides powiada w swojem „Moreh Nebuchim," że był uczniem ucznia Ibn Badja (albo Ibn Bagja, jak niektórzy go nazywają), a nigdzie w dziele swojem Averroesa nie wspomina. Specyjalny badacz doktryn Averroesa, znany oryjentalista Ernest Rénan, stanowczo podaje datę, kiedy Majmuni zapoznać się miał z pismami Ibn Roschd'a; twierdzi mianowicie, iż miało to miejsce dopiero w r. 1190 lub 1191. W samej rzeczy, w tym czasie pisze nasz filozof w liście do ulubionego ucznia swego Józefa Ben Judy: „W ostatnich czasach dostałem wszystkie komentarze Ibn Roschd'a do Arystotelesa, z wyjątkiem ksiąg o zmysłach i wrażliwości, ale do tej chwili na przeczytanie ich nie znalazłem czasu." - Słowa te pisał Majmuni wtedy, gdy już trzy wielkie swe prace ukończył, a w pracach tych wpływ Arystotelesa jest aż nadto widocznym. Musiał więc Majmonides niezależnie od Averroesa dzieła filozofa greckiego studyjować i na własną rękę do tych samych co myśliciel arabski dojść rezultatów.

Rénan utrzymuje, że Majmonides większy od Averroesa na odrodzenie filozofii w wiekach średnich wpływ wywarł; twierdzi on mianowicie, iż ze śmiercią mistrza Ibn Rosch'da, doktryny jego poszły w niepamięć, a filozofija arabska odżyła dopiero w filozofii żydowskiej, w filozofii Mojżesza Majmonidesa.

Majmuni, to jeden z najpotężniejszych umysłów spekulatywnych, jakie ludzkość wydała. Na takiego mędrca całe wieki składać się muszą. Ogarnia on odrazu powolną pracę pokoleń, systematyzuje ją, wyjaśnia, i ze zgromadzonego przez przeszłość materyjału nowe myśli wysnuwa. Myśli owe noszą na sobie cechę jego indywidualności ducho-

wej, która sprawiła, że dostępny dla ogółu materyjał pod jego czaszką nowe przybrał kształty, do nowych się nagiął celów i nieprzewidywane a potężne dał rezultaty. Więc też, nim przystąpimy do szczegółowego poznania doktryn mędrca żydowskiego, powinniśmy zbadać te specyjalne cechy jego umysłu, które się na ogóle jego prac odbiły, i które im właściwą nadały barwę; powinniśmy scharakteryzować całą umysłową i moralną naturę tej dzielnej organizacyi duchowej. Wyręcza nas w tej kwestyi dr. Graetz w znakomitem swem dziele p. t. „Geschichte der Juden.“ „Majmuni—powiada on—wykształcił się na jednego z owych rzadko występujących myślicieli, którzy wszystkiego, co ciemne, tajemnicze i mistyczne, cierpieć nie mogą,—zawsze o światło i jasność walcząc, żadnym złudzeniom poddać się nie chcą. Byłto umysł nawskróś loiczny i systematyczny; umysł, który wszystko: i to co największe i to co najmniejsze, umie grupować i porządkować. Występował on wszędzie jako zacięty wróg nieładu i chaotycznej mięszaniny. Można go z tego powodu nazwać „żydowskim Arystotelesem...“ „Nietylko sama ogarniająca wszystko i głęboka wiedza stanowi właściwość Majmuniego, lecz zarazem dzielność jego sposobu myślenia. Był on doskonałym mędrcem w najpiękniejszem i najbardziej uwielbienia godnem tego słowa znaczeniu. Prawidłowa wiedza, potęga woli, na głębokim rozmyśle wsparta, dojrzałe przekonania i żądza działalności szerokiej,—wszystkie te przymioty tworzyły jednę harmonijną całość jego organizacyi duchowej. Był on przejęty najgłębszą i najczystszą religijnością, wzniosłemi zasadami moralnemi i obyczajowemi, oraz dzielnemi doktrynami filozoficznemi, łącząc w sobie tym sposobem wrogie nawet napozór żywioły duchowe, i doprowadzając je do doskonałości w pojednaniu. To, co Majmuni za prawdę uznał, stawało się dla niego niezłomnem prawem; od tego ani na krok nie odstępował, lecz starał się to w czyn wprowadzić, nie troszcząc się bynajmniej o szkody, jakie mu takie postępowanie zrządzić mogło. Nauką stał na wysokości swego wieku, czystym duchem obyczajowości i religii nikt mu prawie ze spółczesnych nie dorównywał, a wybitnym charakterem wiek swój o wiele przewyższył. Głęboka powaga nie odstępowała go nigdy; za cel życia uważał trudne do spełnienia zadanie: „szlachetnie działać i czynem stwierdzać tę prawdę, że człowiek jest obrazem Boga.“ Wszystkiego, co pospolite,

skażone kłamstwem, udaniem, z głębi duszy nienawidził. Z powodu tego, tak ścisłego zamiłowania prawdy, Majmuni nie smakował w poezyi, ponieważ ona, stosownie do ówczesnego poglądu, że co najlepsze w niej się mieści, jest kłamstwem, polegała na zmyśleniu; uważał zajmowanie się nią za próżniacze zabicie czasu; nawet na ucztach weselnych nie znosił innych wierszy, prócz treści religijnej, czy po hebrajsku, czy w innym języku ułożone były. Nigdy prawie nie żartował, nawet w młodszych latach. Obok wielkiej surowości względem siebie samego, uwielbienia godna łagodność w sądzeniu i traktowaniu innych, była cechą szlachetnego charakteru Majmonidesa; nigdy z ust jego nie wyszło ostre słowo przeciwko najzawziętszym nawet wrogom. Na fałszywe poglądy i teoryje wylewał całą żółć swego szyderstwa; dla głoszących zaś takowe miał zawsze w sercu i na ustach pobłażanie i uniewinnienie. Jak każdy wyższy umysł, celował skromnością i pokorą.“

Oto postać mędrca średniowiecznego, namalowana nam przez Graetza na podstawie głębokich studyjów nad jego życiem i pracami. Dla umieszczenia tej postaci we właściwem świetle, przypominamy, że Majmonides żył w XII-m wieku, na lat kilkadziesiąt przed rozwinięciem się ruchu umysłowego w południowej Francyi; że nauki swe głosił wcześniej, niż znakomity prawodawca średniowiecznej mądrości chrześcijańskiej, wielki Tomasz z Akwinu; że myślał i tworzył na lat sto prawie przed ukazaniem się trzech koryfeuszów włoskiego odrodzenia, przed Dantem, Boccaciem i Petrarką; że tedy w osobie jego poraz pierwszy nietylko nad judaizmem, ale i nad całem społeczeństwem średniowiecznem zabłysło światło rozumu pośród mroków ciemnoty. Majmuni pierwszy przemówił do tego społeczeństwa językiem zdrowszej i jaśniejszej myśli.

Staraliśmy się już tedy wskazać grunt, na którym wyrósł potężny umysł naszego bohatera, i warunki, śród których ten bohater tworzył. Nim przystąpimy do ocenienia płodów twórczości filozoficznej tego umysłu, nim naszkicujemy systemat potężnych i jasnych, a nowych na owe czasy teoryj i poglądów, zwrócimy się wprzódy do krótkiego rysu bijograficznego, który przedstawia wiele interesu, tembardziej, że życie naszego mędrca ściśle związane było z losami jego spółwyznawców.

Ben Majmun był synem *Majmuna ben Josepha*, ucznia

Iben Migasza, męża uczonego i członka kolegijum rabinicznego w Kordowie. Rodzina Majmunów odznaczała się zresztą cała tem, że żądza nauki była w niej dziedziczną. Wszyscy przodkowie naszego bohatera przez ośm pokoleń, od protoplasty Obadia, byli biegli w talmudzie. Ojciec wielkiego filozofa interesował się również matematyką i astronomiją, pisał nawet dzieła naukowe i talmudyczne. Wpoił też stary Majmun w syna zamiłowanie do nauk, którem sam był przejęty.

Zaledwie filozof nasz trzynasty rok życia ukończył, gdy wielka burza zwaliła się na gminę izraelską w Kordowie. Almohadzi, zdobywszy to miasto w r. 1148, żydów na równi z chrześcijanami prześladować zaczęli. Ogłoszono edykt, którym pozostawiono im wybór między przyjęciem Islamu, wygnaniem, lub śmiercią. Musieli więc uciekać z Kordowy, gdzie przez lat tyle szczęśliwy wiedli żywot, i na innej ziemi szukać przytułku.

Pomiędzy wychodźcami znalazła się i rodzina Majmunów. Dokąd się pierwiastkowo udała—nie wiadomo. Leo Africanus podaje, iż osiadła w mieście portowem Almeria; pisarzowi temu jednak niezupełnie wierzyć można, i jeżeli nawet tak było, to Majmunowie krótko tam musieli przebywać, gdyż i Almeria w 1151 r. wpadła w ręce Almohadów.

Od tego czasu rodzina nasza prowadzi przez długie lata życie tułacze, wędrując po różnych krainach; przez ośm lub dziewięć lat tuła się po chrześcijańskich dzierżawach Hiszpanii, skąd w 1159 lub 1160 r., przesiedla się do Fezu, w północnej Afryce. Lecz tu fanatyczny Abdul-Mumen srodze żydów prześladował. Musieli oni ukrywać się z wyznawaniem swej wiary; w skutek czego wiara ta, pod obłudną maską udania, słabła i upadała. Już masy zaczęły przechylać się do narzucanego Islamizmu, zaczęły nawet wierzyć, że arabowie zostali ludem wybranym na miejsce izraelitów, od których Bóg w gniewie odwrócił swe oblicze. Gdy stary Majmun w pismach do gmin żydowskich napominać zaczął zbłąkanych i utwierdzać ich w wierze, młody Mojżesz obcował z lekarzami i filozofami mahometańskimi, i maską Islamizmu zabezpieczony, skrzętnie pracował nad komentarzem do Miszny, jednocześnie starał się o podtrzymanie wiary ojców, w skutek czego ledwie że nie uległ krwawej zemście wyznawców proroka. Uratowało go wsta-

wiennictwo teologa i poety mahometańskiego Abul-Arab-Ibn-Moïscha.

Gdy prześladowanie w Fezie nie ustawało, rodzina Majmunów, sprzykrzywszy sobie życie obłudy, opuściła to miasto i udała się do Palestyny w r. 1165. Trzy dni tylko przebywała w Jerozolimie, a następnie ruszyła do Hebron. I tu niedługo zabawili pielgrzymi nasi, bo niebawem znajdujemy ich w Egipcie, który wtedy stawał się środkowym punktem Islamu. W kilka miesięcy po przybyciu do Egiptu, stary Majmun umarł 1166 r.

Po śmierci ojca, a następnie brata, który z całym majątkiem rodzinnym utonął na morzu, na głowę biednego filozofa tysiące trosk powszedniego żywota się zwaliło. Kilkakrotne oskarżenia złośliwe oniemal nie naraziły go na utratę życia. Na domiar nieszczęścia, złożony chorobą, przez długi czas nie mógł podnieść się z łoża. Granitowa natura mędrca oparła się przecież wszystkim tym ciosom. Przyszedłszy do zdrowia, z większym zapałem wziął się do życia czynnego i rozpoczął zawód lekarski, aby utrzymać rodzinę; miewał odczyty publiczne w przedmiotach filozoficznych, a jednocześnie pracował nad komentarzem do Miszny, który ukończył w r. 1168. Dzieło to, noszące nazwę „*Sirag*“ (Rozjaśnienie), napisane w języku arabskim, nie sprawiło na żydach wielkiego wrażenia. Prócz prac tych, aby podnieść swych prześladowanych współbraci, pisał okólniki do gmin Jemenu w języku arabskim.

W skutek tych prac, popularność Majmuniego wzrastała powoli; zaczęto uważać go za powagę rabiniczną, a sława ta opierała się nietylko na jego uczoności, ale zarazem i na nieskazitelnym charakterze. Około 1177 r. wybrany został na rabina w Kairze Na urzędzie nie pozostawał bezczynnie; utworzył kolegijum rabiniczne, w skład którego, prócz rabina, wchodziło dziewięciu asesorów. W ogóle urząd swój uważał za wzniosłe posłannictwo, które z całą sumiennością spełniać należy; karał więc surowo nadużycia, w obronie sprawiedliwości zawsze jawnie występując.

Śród tak różnorodnej działalności, dojrzało drugie dzieło naszego filozofa, p. t. „*Miszna-Tora*“ czyli „*Jad Hahazaka.*“ Jedyne to dzieło Majmonidesa napisane po hebrajsku, gdyż wszystkie inne w arabskim były języku. Jest to kodeks religijny—skodyfikowanie talmudu, stanowiące epokę w rozwoju Judaizmu. Wywarło ono niezrównanie większy

wpływ na spółwyznawców autora, niż „Sirag.“ W kopijach szybko rozeszło się po Arabii i Palestynie, Afryce, Hiszpanii, południowej Francyi i Włoszech. Dzieło to stało się niejako podstawową księgą wiary żydowskiej, jak nowa biblija, lub nowy talmud. Twórcę jego nazywano „jedynym w swoim wieku,“ „oświeceniem oczu Izraela“ i t. p. „Imię Majmonidesa—powiada Graetz—rozlegało się od Hiszpanii aż do Indyj, od źródeł Eufratu i Tygru, aż do południowej Arabii, i zaćmiło wszystkie ówczesne sławy. Najuczeńsi mężowie poddali się pod jego sąd i w najpokorniejszych słowach prosili o naukę.“ Ryszard „Lwie Serce“ chciał go zamianować swoim nadwornym lekarzem, ale Majmonides zrzekł się tego zaszczytu, chcąc pracować wyłącznie dla swoich. Głównym celem życia tego człowieka było wzniesienie Judaizmu na szczyt największej potęgi, przez nadanie mu silnej podstawy moralnej i filozoficznej, przez odrodzenie duchowe dziatwy Izraela i przez okazanie całemu światu prawd starej wiary w najpiękniejszem świetle. Do celu tego dążył wytrwale, z zaparciem się i poświęceniem. To też błogie owoce usiłowań wielkiego mędrca niezadługo obficie rodzić się zaczęły. Wskazał on Judaizmowi wielkie posłannictwo w dziejach ludzkości: apostolstwo wiedzy, którą plemię semitów zachowało skrzętnie i w dani upadłej duchowo Europie poniosło. Ale do rzeczy tej wrócimy później; obecnie dokończmy wątku pracowitego życia naszego mędrca.

Z dalszych jego wypadków zanotujemy: mianowanie Majmonidesa nadwornym lekarzem Saladyna; wyniesienie go w 1187 r. na godność naczelnika wszystkich gmin żydowskich, datę ukończenia najznakomitszego dzieła, które już nietylko dla Judaizmu, ale i dla historyi filozofii w wiekach średnich ogromne ma znaczenie, p. t. „*Moreh Nebuchim*“ (po arabsku „*Dalalat al Hairin*“—Przewodnik zbłąkanych) około 1190 r., i wreszcie datę śmierci: 20 Tebet (Stycznia) 1205 roku, czyli podług nowego kalendarza, 13 Grudnia 1204 roku.

Po śmierci mędrca z Kairu, gminy żydowskie, po całej kuli ziemskiej rozrzucone, gorąco go opłakiwały. W wielu miejscach żydzi i mahometanie nawet obchodzili przez trzy dni żałobę. W Jerozolimie gmina urządziła nadzwyczajny obchód pogrzebowy.

Zwłoki Majmonidesa pochowano w Tyberyjadzie. Na

grobie nieznana ręka wyryła następujące słowa: „Tu spoczywa człowiek, a jednak nie człowiek; jeżeli ty byłeś człowiekiem, to pewnie istoty niebiańskie matkę twoją otoczyły swem cieniem.“

Później, w okresie ciemnoty i zamieszek, wiersze te zostały starte, a na ich miejscu wroga dłoń umieściła słowa: „Tu spoczywa Mojżesz Majmuni, wyklęty heretyk.“ Podnoszono więc Majmonidesa pod niebiosa i zarazem strącano w otchłań herezyi. Ideje jego musiały stworzyć walkę. Ale nad tem zastanowimy się później.

Cała filozofija Majmonidesa zawiera się w „Moreh Nebuchim.“ Wszystko, co autor napisał w poprzednich pracach, tu rozwinął i ugruntował. Z tej też przyczyny historyja filozofii zajmuje się głównie „Moreh Nebuchim,“ a „Sirag“ i „Jad-Hachazaka“ teologom zostawia. Te dwa ostatnie dzieła są skomentowaniem praw religijnych. „Sirag“ jest objaśnieniem pierwszej części talmudu, a mianowicie Miszny, Jad-Hachazaka cały talmud ogarnia.

W obu pracach Majmonides stara się nadać judaizmowi grunt racyjonalny; prawdy, które księgi święte w sobie zawierają, wyjaśnić naukowo, choćby odstępując od litery tekstu. Całą teologiję hebrejską napoił M. idejami filozoficznemi, sofizmata i aforyzmy starał się zamienić na stałe, niewzruszone i racyjonalnie wymotywowane przepisy, a wątpliwości usunąć. Uczył po prostu swych spółwyznawców, na podstawie ksiąg biblii i talmudu, nietylko w co mają wierzyć i co czynić, ale i *dlaczego?* To ostatnie „*dlaczego?*“ jest właśnie nowym pierwiastkiem, który do nauk teologicznych wprowadził, a sam je stosując, prawidła i reguły do nauki talmudu ułożył.

Celem pierwszej pracy p. t. „Sirag“ było niejako spopularyzowanie prawd religijnych, zawartych w „Misznie.“ Dotychczasowe komentarze tego zbioru były zbyt rozwlekłe i niejasne, w skutek czego czytanie talmudu było wyłączną specyjalnością uczonych. Majmonides pragnął, aby stało się ono udziałem każdego człowieka. Ażeby łatwiej dojść do celu, starał się nieprzystępne teoretyczne sentencyje zamienić na praktyczne wskazówki, starał się z mieszaniny różnych zdań wytworzyć prawa, mające zastosowanie w życiu.

W „Sirag“ napotykamy po raz pierwszy scjentyficzne, naukowe, krytyczne traktowanie talmudu. Charakter ten uwydatniają szczególniej światłe wstępy (przedmowy). Cały

komentarz poprzedził Majmonides ogólnem przedsłowiem, które zawiera rzut oka na całość. Miejsca trudniejsze i ciemniejsze rozjaśnił i ugruntował na pewnych zasadach racyjonalnych, na których opierać się mają poszczegółowe przepisy. Często nawet samodzielnie kierował sobie drogę, jeżeli na jaką przeszkodę w racyjonalnem traktowaniu rzeczy natrafił; a nad ustępami, odnoszącemi się do przedmiotów, tyczących nauki, najdłużej i najchętniej się zatrzymywał. Najważniejsze przepisy religijne zawarł w 13-stu artykułach, które podotąd stanowią wyznanie wiary.

Ażeby podobną rzecz stworzyć, musiał Majmonides ogarnąć cały obszar ówczesnej wiedzy. Przyswoił on też sobie wszystkie umiejętności, które mu jako drogoskaz w trudnej pracy służyć mogły; zbadał gruntownie nauki przyrodnicze, lekarskie, filozoficzne i matematyczne; przeczytał wszystkie dzieła, traktujące o religii i kulcie narodów bałwochwalczych; talmud zaś znał tak dokładnie, iż pisząc swe dzieła religijne, wcale prawie do ksiąg nie zaglądał, mając cały obszar biblii i talmudu w pamięci.

Najszerzej rozwodzi się Majmonides nad takiemi przedmiotami, jak znaczenie proroctwa, nauka o duszy, jej chorobach i środkach zaradczych na nie, nauka obyczajów, stosunek wolnej woli ludzkiej do wszechwiedzy boskiej, nieśmiertelność duszy, zmartwychwstanie, zbawienie duszy i t. d. Nie będziemy rozglądali się na teraz szczegółowo w poglądach, jakie w powyższych sprawach wypowiedział nasz teolog, wszystkie one bowiem szerzej i lepiej rozwinięte są w „Moreh Nebuchim,“ przy dokładniejszym rozbiorze którego obejmiemy w głównych zarysach cały obszar poglądów teologicznych, filozoficznych i t. d. mędrca naszego. W rozbiorze tym zresztą będziemy mieli na uwadze, w razie potrzeby, wszystkie dzieła Majmonidesa.

Tymczasem należy się kilka słów ogólnej charakterystyki drugiej pracy Majmuniego.

„Miszna-Tora,“ inaczej zwane „Jad-Hachazaka“ jest to, jakeśmy już wyżej rzekli, skodyfikowanie talmudu, ujęcie prawd jego w formę jasnych, stanowczych przepisów, niejako w formę kodeksu obowiązującego. W dziele tym Majmonides uzupełnił dążność mędrca żydowskiego Saadja, który pierwszy wybitnie dążył do tego, aby judaizm doprowadzić do samopoznania, ażeby masy wiernych pojmowały świadomie znaczenie prawd, zawartych w świętych księgach

jego. Za środek, prowadzący do tego celu, posłużyła mu wiedza, a przedewszystkiem filozofija, którą napoił cały talmud. Filozofija ta wprawdzie dawniej jeszcze uprawianą była przez mędrców żydowskich; dość wspomnieć tu np. Filona, Abrahama Ibn-Daud i innych, ale uczeni ci, stawiali filozofiję na boku, nie dając jej przystępu do judaizmu, jako systematu religijnego. Majmonides zaś, jak się wyraża jeden z jego bijografów i krytyków, „wprowadził filozofiję do sanctuarium judaizmu, a Arystotelesowi wskazał miejsce obok doktorów talmudu.“ „Majmonides—powiada ten sam autor—filozofiję stalmudyzował, a talmud na metafizykę zamienił; wcielił filozofiję do kodeksu religijnego i dał jej prawo obywatelstwa na równi z tak zwaną „halachą“ (przepisy praktyczne religijne, niejako prawa obowiązujące w życiu).“

W wyż rzeczony sposób traktuje Majmuni w „Jad-Hachazaka“ naukę o Bogu, o zmartwychwstaniu, nieśmiertelności duszy, o karze i nagrodzie po śmierci, naukę obyczajowości i t. p., o czem się zresztą lepiej przekonamy, przy szczegółowym rozbiorze systematu filozoficznego naszego mędrca.

O ile pod wpływem filozoficznych teoryj Majmonidesa zmienił się judaizm, ocenią najlepiej szanowni słuchacze, gdy im powiemy, że będąca w powszechnem poważaniu do czasów filozofa naszego „Miszna,“ t. j. zasadnicza część talmudu, rozpoczyna się od zapytania kazuistycznego, o której godzinie wieczorem wolno czytać rozdział, zaczynający się od słów: „Szema Israel“ i t. d. („Słuchaj Izraelu, wiekuisty Bóg nasz jest jedynym Bogiem“) i kończy dysputą, kiedy pewne przedmioty stają się nieczystemi dla lewitów. Tymczasem kodeks talmudyczny Majmonidesa, mający ową Misznę zastąpić, na wstępie powiada: „Głównym fundamentem i filarem wszelkiej mądrości jest poznanie, iż istnieje pierwotna Istota, która wszelkie stworzenie do bytu powołała,“ a kończy pięknem zaiste zdaniem: „Poznanie kiedyś pokryje ziemię, jak woda nakrywa dno morskie.“

Zmianę tę zawdzięczać musimy w znacznej części wpływowi filozofii greckiej, a w szczególności Arystotelesa, który tak silnie owładnął umysłem naszego filozofa, iż tenże twierdzi, że filozofija zawiera te same prawdy, co i teologija, a wspólność taką materyjału i wniosków tem tłómaczy, że systematy filozoficzne i religijne mieszczą w sobie

ułamki prastarej tradycyi, będące szczątkami pierwotnego objawienia, niezależnego od dekalogu i ustnie Mojżeszowi przekazanego. To głębokie przeświadczenie o powadze filozofii i zaletach nauk filozoficznych, prowadzi Majmonidesa do próby *pogodzenia wiary z wiedzą*. Usiłowanie to zmusza go po części do wprowadzenia w ramy metafizyki pojęć talmudycznych o hierarchii duchów i innych szczegółów z talmudu zaczerpniętych.

O ile na takiem złączeniu traci ścisłość wywodów naukowych, o tyle zyskuje teologija, gdyż ją Majmonides na racyjonalnych podstawach gruntuje, uważając za pewnik, że i opowieści biblijne i ceremonije religijne i doktryny teologiczne opierają się na prawach naturalnych i mają swoje uzasadnienie, fizyczne, moralne, historyczne i metafizyczne. Wedle też niego, ostatecznym celem religii jest *doskonalenie całej naszej istoty i wskazywanie, jak zgodnie z rozumem postępować i myśleć mamy*. Z tego postulatu wychodząc, Majmonides systematycznie przeprowadza zasadę, że tylko w *zdrowem ciele zdrowa mieszka dusza*, i daleki od negowania potrzeb ciała, każe nam wszystkie wymagania naszej natury spełniać, ale z *umiarkowaniem*. Powiada tedy, że we wszystkiem najlepiej trzymać się środkowej drogi, że nie należy skłonności naszych zapoznawać, ani też w zadawalnianiu ich dochodzić do ostateczności; lecz trzeba iść za popędem ciała w należytej mierze. Ascetyzm i życie kontemplacyjne stanowczo potępia. Teoryję umiarkowania stosuje nietylko do materyjalnych, ale i do duchowych skłonności ludzkich. Człowiek, zdaniem jego, nie powinien być nieczułym i obojętnym, gdy trzeba się gniewać, ani też zanadto popędliwym; gniewać się godzi tylko w sprawach ważnych, i to jedynie z celem wpływania na poprawę tych, którzy na gniew zasłużyli. Nie należy być zanadto wyuzdanym w wesołości, ani zbyt smutnym, ale średnio wesołym i uprzejmym. Majmonides nie każe dłoni swojej zamykać, ani też otwierać jej zbyt szeroko, ale czynić dobrze wedle możności, i temu, który rzeczywiście potrzebuje.

Odnośnie do popędliwości i gniewu, mędrzec nasz ciekawe jeszcze daje przestrogi. Jeżeli kto chce rzucić postrach na dzieci, domowników, lub gminę, jako przełożony, aby poprawić i nawrócić, powinien tylko nadać sobie pozór gniewu, mając cel tego gniewu w pamięci, a w uniesieniu karcić nie należy.

Dalej Majmonides daje jeszcze przestrogę, szczególniej dla płci pięknej przeznaczoną; twierdzi on mianowicie, że rozprawiać dużo godzi się tylko w rzeczach nauki, lub w takich, które do życia są potrzebne.—„Czem się człowiek różni od zwierzęcia i jest od niego wyższy?—zapytuje na kartach „Moreh Nebuchim“ — i odpowiada: „Mową!“ „Niech więc—pisze dalej—mowa ta będzie poważną, niech człowiek używa jej ku rzeczom dobrym; inaczej, niżej od zwierzęcia upadnie. Człowiek nie powinien mówić o rzeczach głupich, a nawet gdy mówi o rzeczach mądrości niech w mowie jego będzie mniej słów, a więcej treści. Jeżeli wykładasz nauki uczniom, wykład twój niech będzie jasny i jędrny, bo jeżeli zawiera on więcej słów niż treści, jest głupstwem. Wykładaj uczniom swoim łagodnie, powolnie, bez krzyków i przesady.“

Cytując powyższe przepisy, dotyczące obyczajowości w ogólnym wstępie, wprzód nim przystąpiliśmy do systematycznego rozpatrzenia się w filozofii Majmonidesa, mieliśmy dwie rzeczy na względzie: 1) wykazać, w jaki sposób teologija praktyczna skrystalizowała się u naszego mędrca pod wpływem filozofii greckiej, jak dwa żywioły: tradycyja talmudyczna i filozofija łączyły się ze sobą; 2) zaznaczyć, że przepisy te, na zdrowym poglądzie na życie oparte, urozmaicone radami z higieny i dysertacyjami z ekonomii domowej, w szerokiem kole izraelitów wyrobiły kredyt dla całości dzieł Majmonidesa i pomogły niemało do utrwalenia wpływu, jaki filozofija mędrca z Kairu na judaizm średniowieczny wywarła.

Wpływ filiozofii greckiej na teoryje Majmonidesa warunkował się naturalnie ciągłą bacznością na religijną stronę kwestyi i okrywaniem wszelkiej nowości oponą tradycyi prawowiernej. Obok tedy wiary w prawdziwość filozofii Stagieryty, występuje ciągle u Majmonidesa wiara w niezachwianą niczem prawdę objawienia Mojżeszowego i przekonanie, że Mojżesz i Arystoteles do jednego celu dążą, gdyż obaj mędrcowie oświadczają się stanowczo za jednobóstwem i politeizm potępiają, obaj za cel człowieka udoskonalenie się i rozszerzenie poznania stawiają.

Ażeby takie równouprawnienie na silnych umocować podstawach i w obec tłumów usprawiedliwić, musiał Majmuni badaniom filozoficznym boski nadać początek — i dla tego głosi, że obok objawienia, w księgach świętych zawar-

tego, które podstawę teologii stanowi, istniało objawienie filozoficzne, będące dotąd podstawą metafizyki i filozofii przyrody, które to objawienie jednocześnie z pierwszem Mojżeszowi było dane i długi czas w tradycyi ustnej się przechowywało. Dopiero zmienne koleje dziejów i nieszczęścia, jakie lud izraelski dotknęły, zatarły w jego pamięci i zaciemniły ową prastarą naukę mądrości świeckiej, a zaciemniły wtedy dopiero, gdy się nasiona jej, przy pomocy stosunków handlowych i towarzyskich, do sąsiednich narodów dostały i tam w samodzielną naukę, od teologii niezależną, rozrosły.

Ślady tej prastarej mądrości izraelskiej odnajduje nasz mędrzec w Platonie i Arystotelesie tak dalece, że, według niego, każdy izraelita, filozofiję grecką studyjujący, uważać ją może za swój narodowy, przed wiekami zagubiony skarb, który się na obcej odnalazł ziemi. Ponieważ jednak na gruncie greckim drzewo wiadomości uległo wpływom otoczenia i do pewnego stopnia się wyrodziło, Majmuni stara się, przy pomocy tradycyi żydowskich, skutki tego wyrodzenia usunąć i filozofii pierwotną jej czystość przywrócić.

O ile się to świata zmysłowego tyczy, nie wychodzi nasz filozof za obręb pojęć arystotelesowych, w szerszych jednak koncepcyjach daleki jest od prostoty mędrca greckiego i swoje własne poglądy wykłada. Majmonides nie przypuszcza tedy wieczności materyi i świata, dowodząc, że świat miał początek w czasie i był stworzony; powiada również, że czas nie jest wieczny, lecz miał początek i także był stworzony. Nadto uważa on Boga za własnowolnego Stwórcę świata, twierdząc, że działań kreacyi żadna konieczność narzucić mu nie mogła, choć jednocześnie zaznacza, że pogląd powyższy nie da się loicznie usprawiedliwić i jest poczęści kwestyją wiary.

Mocą bożą z nicości wywołany wszechświat, jest, wedle „Moreh-Nebuchim,“ organiczną całością, złożoną z pojedynczych ogniw różnej doskonałości. Najbliżej Stwórcy stoją duchy czyste, naturą swoją do boskiej zbliżone. Duchy te, będące formami niemateryjalnemi, pismo „aniołami“ nazywa. Aniołowie ci, których obecność tłomaczy wiele zjawisk w świecie niższym, dzielą się na cztery grupy, odpowiadające czterem żywiołom świata materyjalnego. Duchy te nie wszystkie są sobie równe, ale stanowią rodzaj drabiny niebieskiej,

idącej od najniższego do najwyższych aniołów. Najwyższą kreacyją jest „czynny duch świata.“

Po tych duchach czystych idzie grupa istot niższych, z formy i treści złożonych. Treść ich przecież różni się wielce od treści, czyli materyi, tworzącej istoty ziemskie, i jest natury nawskróś eterycznej. Szereg ten obejmuje gwiazdy, podlegające ruchowi wiecznemu, niezmiennemu i kołowemu, będącemu najdoskonalszym z ruchów. Ta niższa grupa istot nadziemskich obejmuje: 1) szereg gwiazd stałych, 2) sferę planet, 3) sferę słońca, 4) sferę księżyca. Ciała gwiaździste, cztery te sfery wypełniające, obdarzone są władzą myślenia.

Po tej kombinacyi, ułożonej z astronomii arystotelesowskiej, marzeń platońskich i urojeń kabały, przechodzi Majmonides do świata ziemskiego, niżej sfery księżyca leżącego, a złożonego z materyi i formy. Materja, świat ziemski składająca, jest gruba, pod zmysły podpadająca, jej zaś forma niestała, skąd pochodzi ciągła przemiana i życie.

Ciała natury ziemskiej rozpadają się znowu na cztery grupy, zwane czterema elementami i tworzą rodzaj łańcucha, którego najwyższe ogniwo stanowi najmniej materyjalny element ognia, bardzo do elementu gwiaździstego zbliżony, a stykający się z drugiej strony z cięższym od niego elementem powietrza, poza którym idzie element wody i najbardziej materyjalny, więc najmniej duchowy, element ziemi.

Utworzywszy taki całokształt świata, Majmonides musiał postawić pytanie, w jaki sposób Stwórca na stworzenie oddziaływa, jeżeli nie chciał nasz mędrzec zaprzeczyć istnienia Opatrzności i porzucić związane z jej istnieniem kwestyje, stanowiące podstawy teologii. Bezpośrednie oddziaływanie Boga zdawało się Majmuniemu rzeczą niepodobną, ponieważ, według niego, Bóg, nadając ruch stworzeniu, sam musiałby ulegać ruchowi i zmianie, gdy tymczasem, jako istota najwyższa i najdoskonalsza, pozostawać musi w bezwzględnej niezmienności i spoczynku. Nie mogąc więc przypuścić, żeby Bóg bezpośrednio ruchami i odmianami w świecie materyjalnym kierował, Majmonides robi wszelkie zmiany zależnemi od woli bożej, w ten mianowicie sposób, że świat elementów,to jest świat ziem, wody, powietrza i ognia, rządzony jest i kierowany przez doskonalsze,niecielesne istoty, o których wyżej była mowa; a istoty te ze swej strony dążą ustawicznie ku Bogu, chcąc się zbliżyć do jego doskonałości, światłości i dobroci i w nich udział przyjąć.

To ustawiczne dążenie, pełne miłości i tęsknoty, wywołuje ruch, ów ruch kołowy, doskonały, ruch, od którego zmiany w świecie niższym zależą. Dążenie owo budzi nadto w bóstwie rodzaj oddziaływania, które sprawia, że Bóg, pozostając nieruchomym, staje się przyczyną ruchów wszelkich.

Filozoficzną tę teoryję wszechświata odnajduje Majmuni w licznych ustępach ksiąg świętych i na nich ją gruntuje; nie przeczy jednak, że powołane ustępy w lekki tylko i niekompletny sposób stosunek Boga do stworzenia określają; prorocy bowiem i prawodawcy, mając na myśli ogół czytelników mało oświeconych i do abstrakcyjnych dociekań niezdolnych, prawdę filozoficzną okryć musieli głęboką i grubą zasłoną przypowieści, obrazów i porównań.

Theodycea Majmonidesa nie byłaby kompletną bez definicyi zasady *złego*, które w judaizmie w różnej formie występuje. W starym mianowicie testamencie złe, a raczej jego reprezentant—szatan, podrzędne nader zajmuje miejsce; szatan jest tam przedewszystkiem wykonawcą woli bożej, która na ludzi i złe i dobre losy zsyła. Później występuje on niejako w roli prokuratora, oskarżyciela, i w tym charakterze spotykamy go w księdze Joba, która zresztą, jak wielu krytyków mniema, nie powinna należeć do kanonicznych i jest rodzajem opowieści poetycznej, z dalszego Wschodu na grunt hebrajski przeszczepionej.

Jednocześnie z tą narracyją, pojawiły się śród hebrejów inne podania o uosobionej potędze złego, według teoryj irańskich i babilońskich, i znalazły odgłos w późniejszych poglądach religijnych Izraela. Więc w kabale i talmudzie złe występuje jako pierwiastek samoistny, i reprezentant jego szatan jest indywidualnością potężną, złośliwą a silną, która się z poplecznikami swymi rozporządzeniom Jehowy opiera i dobre jego względem ludzkości zamiary paraliżować usiłuje.

W takiem położeniu sprawy, Majmonides staje na samodzielnem, czysto idealnem stanowisku, i nie uznając hierarchii duchów złych, szatanowi podległych, ani też samego szatana, powiada, że Bóg, który jest doskonałością wszelaką i wszechdobrocią, nie może być ojcem złego, a złe, które się na świecie tym znajduje, nie jest bynajmniej samodzielną potęgą, ale jedynie brakiem dobra i doskonałości, stąd pochodzącym, że gruba materyja nie jest w stanie w zupełności wznieść się do ideałów, i takowe tylko w czę-

ści urzeczywistnić może. W istocie przecież człowieka, który tak samo jak inne stworzenia, złożony jest z treści grubej, zmysłowej, i z formy duchowej, tkwi dążenie do doskonałości, do opanowania materyi, która doskonaleniu się na zawadzie stoi. Jeżeli dusza pielęgnuje w sobie te skłonności, w takim razie ów „czynny rozum,“ o którym wspominaliśmy wyżej, zbliża się do niej, otwiera przed nią źródło mądrości bożej, tak, że człowiek może zrozumieć stosunek świata do Bóstwa i oddziaływanie Boga na wszechświat, a nadto zdolny jest życie swoje na zasadach prawdziwej moralności oprzeć, przemagając złe przymioty materyi i wznosząc się do sfer anielskich.

Przez podniesienie myśli swojej i oczyszczenie obyczajów, przez wybicie się po nad żądze materyi, człowiek staje się istotą nadziemską, łączy się z duchami wyższymi i zdobywa sobie *nieśmiertelność*. Możność podniesienia się duchowego zawarunkowana jest *wolną wolą*, każdemu człowiekowi daną, a której wszechwiedza boża bynajmniej nie ogranicza.

Według powyższej teoryi, człowiek, który się odpowiednio udochowić potrafił, zjednywa sobie szczególną opiekę bożą, staje się panem materyi, a jeżeli się wzniósł do najwyższych sfer życia idealnego, może pozyskać *dar proroczy*. Dar ten wymaga od człowieka znakomitego wyrobienia i potężnego napięcia fantazyi, opromienionej słońcem ducha bożego. Stąd też natchnienia prorocze zstępują na ludzi w czasie pewnego rodzaju sennej ekstazy, w której czynności zmysłowe ulegają zawieszeniu, fantazyja gra, duch uwalnia się z więzów ciała i na wpływy niebiańskie wrażliwszym się staje. Ogół tedy opowieści proroczych, w piśmie ś-tem zawartych, uważać należy, nie za obraz rzeczywistości realnej, ale za przedstawienie wydarzeń fikcyjnych, w półsennym stanie odczuwanych. — Tego rodzaju pogląd sprowadza cuda, w biblii powoływane, do rzędu fantazyjnych relacyj z faktów urojonych, które się wydarzyły jedynie w wyobraźni proroków.

Mimo tej teoryi, Majmonides nie zaprzecza możliwości cudów, opierając się na zasadzie, że ten sam Stwórca, który zjawiska łańcuchem przyczynowości powiązał, może dowolnie przyrodzony bieg rzeczy zawieszać. Zawieszenie to jednak nie trwa nigdy długo, i prawidłowość zjawisk natury bieg swój odzyskuje. Wodę więc nilową Mojżesz na

chwilę tylko w krew zamienił, i ręka Mojżesza przez krótki czas jedynie jak śnieg była białą, i morze Czerwone rozstąpiło się przed izraelitami na czas niedługi. Bądź co bądź, liczba cudów w biblii jest ograniczona, i cuda te nie były w żadnym razie środkiem do poparcia przepowiedni proroczych, gdyż uzasadnienie swoje znajdowały one przedewszystkiem w swej własnej prawdziwości.

Według Majmonidesa, Mojżesz był największym prorokiem, i w czterech punktach różni się on od innych proroków. Najprzód, objawienie nie było mu udzielone za pośrednictwem jakiejbądź istoty duchowej, ani przyniesione przez anioła, lub natchnione przez „czynny rozum,“ ale dostał je od Boga wprost, patrząc w Jego oblicze. Powtóre, objawienie to zstąpiło na niego nie podczas snu, wobec stłumionego działania zmysłów i przy podniesionej fantazyi, ale przeciwnie, miało to miejsce na jawie, w czasie normalnego działania władz umysłowych i fizycznych Mojżesza, w całkowitej ich pełni. Potrzecie, gdy inni prorocy w chwilach objawienia podlegali osłabieniu i rodzajowi porażenia całej istoty, Mojżesz zachowywał zupełną trzeźwość sądu i swobodę działania. Nareszcie, kiedy inni prorocy do przyjęcia objawienia przygotowywać się musieli, i gdy ich natchnienie było jedynie chwilowem, Mojżesz był ciągle duchem proroczym przeniknionY.

To wyłączne stanowisko między prorokami, zawdzięcza Mojżesz, podług Majmonidesa, tej okoliczności, że dusza jego zwyciężyła wpływy ciała, wyłamała się z więzów zmysłowości, a nawet z objęć fantazyi, że był on duchem czystym tak, jak czystymi są aniołowie, duchem, który rozerwał wszelkie zasłony, kryjące wzrok zwykłych śmiertelników i zasłaniające widok źródła prawdy. Więc Mojżeszowi przedstawiło się bóstwo w całym swym majestacie, i wiadomą mu została wola tego bóstwa, objawiona wprost, bez pośrednictwa słów i mowy.

W ten sposób bezpośrednio uzyskane prawdy przedwieczne, zawarł wielki prorok w „Thorze“, która jest doskonałością w sobie skończoną. Poprzednicy Mojżesza, pozbawieni jego wszechwiedzy, nie byli w stanie w całości przepisy i rozporządzenia, w Thorze zawarte, poznać i takowe ludowi polecić, a jedynie w sposób ogólnikowy cześć jedynego, niemateryjalnego Boga głosili. Prorocy zaś, po Mojżeszu żyjący, także nic nowego stworzyć nie mogli,

i ograniczali się jedynie na przypomnieniu ludowi praw Mojżesza i zalecaniu, aby się do nich stosował.

Według Majmonidesa, pięcioksiąg jest źródłem mądrości wszelkiej, alfą i omegą teologii izraelskiej, i dlatego należy go strzedz, jak oka w głowie. Boskości Thory dowodzi nie tylko jej początek, ale i treść cała; zawiera ona, obok przykazań i przepisów, dogmatyczne określenia najważniejszych pytań, i ta jej treść wyróżnia się od kodeksów innych religij. W Thorze każdy wyraz ma swój cel określony; nic nie ma w niej zbytecznego, nic obojętnego, wszystko odnosi się bądź do zbawienia duszy, bądź do materyjalnego dobrobytu ludu izraelskiego.

Opierając się na szczegółowych przepisach pięcioksięgu, filozof nasz grupuje obowiązki religijne izraelitów w czternastu oddzielnych działach. Przy wykładzie tych obowiązków, Majmuni powołuje się często na przenośne znaczenie obrazów i zaleceń; uczy naprzykład, że aniołowie, umieszczeni na arce przymierza, mieli przekonywać naocznie lud o istnieniu duchów czystych, co ze swej strony dowodziło bytności Boga i prawdziwości proroctw. Mówiąc znowu o ustanowieniu oczyszczeń kapłańskich, twierdzi, że miało ono za cel utrudnić ludowi zbliżenie się do świątyni, a to dlatego, aby się z ceremonijami religijnemi zbyt nie spoufalił i wrażliwości swojej przez to nie przytępił. Inne przepisy obrzędowe miały, podług Majmonidesa, na celu higienę, inne znowu ukrócenie pożądliwości ciała, które ujarzmiają duchową stronę człowieka, gdy im puścimy wodze; inne wreszcie zalecenia, choć z pozoru czysto formalne, mają, według Majmonidesa, za cel rozbudzenie w duszy litości i w ogóle szlachetnych uczuć i popędów.

Uważając Thorę za powstałą pod bezpośredniem natchnieniem nadziemskiem, Majmuni z naciskiem nakazuje rozważać najdrobniejsze jej przepisy, powiadając, że każde słowo pięcioksięgu ma poważne znaczenie. Mimo tej atoli skrupulatności i poszanowania dla tradycyi biblijnej, Bóg Majmonidesa nie jest bynajmniej Bogiem osobowym. Jest on pojęciem metafizycznem, istotą, niekomunikującą się ze światem ludzkim, dostępną jedynie dla umysłów wybranych i wewnętrzną pracą duchową uszlachetnionych.

Egzegeza więc Majmonidesa, ze względu na sprzeczność z wyrażeniami biblijnemi, nie mogła być ścisłą, i mędrzec nasz,

chcąc orzeczenia pisma ś-go ze swoją filozofiją pogodzić, musiał je naginać, zmieniać, a mimo to, zgoda jeszcze często była pozorną. W skutek tego, najbliżsi nawet Majmonidesowi i najłaskawsi na niego czuli ową niezgodność i na nią uwagę mistrza zwracali, atakując przedewszystkiem jego teoryję zmartwychwstania, z tego mianowicie punktu, że zmartwychwstanie, według Majmonidesa, schodzi się przedewszystkiem z nieśmiertelnością duszy, a o zmartwychwstaniu ciała pisma jego ubocznie tylko wspominają. Takie wspomnienie mimochodem nie mogło wystarczyć prawowiernym, gdy przeciw Majmonidesowi postawić mogli wyraźne orzeczenia talmudu, o zmartwychwstaniu ciał wspominające.

Zaczepiony w tej kwestyi, Majmuni odpowiedział pismem oddzielnem, o zmartwychwstaniu ciała traktującem, w którem oświadcza, że w zmartwychwstanie takie silnie wierzy, że jest ono cudem, którego możliwość nie może być zaprzeczoną z chwilą, gdy akt kreacyi przyjmujemy. Rozprawa ta Majmonidesa pod tytułem: „Mamar Techijat-ha-Metim,“ trzymana jest w tonie mocno polemicznym i zgryźliwym. Autor narzeka w niej, że „opinii swojej w obec głupców i bab bronić musi.“

Nietylko wreszcie w tem piśmie, ale i w wielu innych rozwijał Majmuni swoje poglądy teologiczne i filozoficzne; tak naprzykład ważna dyskusyja, dotycząca istoty prawdy, znajduje się w liście Majmonidesa do prowanckich gmin izraelskich, które pytały go, ile wagi przypisywać można do przepowiedni astrologicznych? Otóż, mędrzec żydowski powiada, że prawdy są trojakiego rodzaju: pierwsze, które wynajdujemy przez obserwacyję zmysłową; drugie, zdobyte na drodze rozumowania; trzecie wreszcie, wskazane nam przez proroków i objawienie.

Później zwraca się do niego Jonatan Kohen, w imieniu swojej gminy, prosząc o objaśnienie ciemnych miejsc „Zakonu,“ nazywając przytem Majmonidesa „drugim Mojżeszem, który naród swój z przepaści ciemnoty wyprowadził.“

Odpowiedź na uwagi Jonatana i inne pisma, oraz prace komentatorskie i polemiczne Majmuniego rozpowszechniały między izraelem nowe poglądy, zyskując dla naszego mędrca oświeconych izraelitów, osiadłych we Francyi, a oburzając prawowierne umysły żydów Wschodu. Na Majmoni-

desie, jak na wielu innych filozofach, sprawdził się rzadko uwzględniany aksyjomat, że teologija z filozofiją bardzo trudno pogodzić się mogą. Zgoda taka zawsze na wzajemnych ustępstwach opartą być musi, a trwałą prawie nigdy być nie może, jeżeli ją za daleko posuwać chcemy. Jeżeli bowiem w podstawowych pojęciach, o których wyżej mówiliśmy, a mianowicie: w sprawach wieczności duszy, powstania świata materyjalnego i określenia istoty bóstwa, potrzebna jest już bardzo umiejętna interpretacyja wszelakich ksiąg świętych, by zawarte w nich szczegóły i wskazówki nie sprzeciwiały się wywodom filozofii; jeżeli podstawowe orzeczenia etyki konfesyjnej schodzą się z wywodami etyki filozoficznej—to drobiazgowe przepisy obrzędowe i szczegóły pojęć teologicznych nie wytrzymują zwykłe krytyki czystego rozumu i pozostać muszą w dziedzinie niekontrolowanej przez umysł ludzki — ślepej wiary. W tym stanie rzeczy, zgoda, o której mówimy, dostępną jest jedynie dla bardzo szerokich umysłów, teologicznie i filozoficznie wykształconych, jeżeli nadto umysły te są dostatecznie elatyczne, to znaczy, jeżeli potrafią wyrobić w sobie przekonanie, że teksty święte i uświęcone praktyki mogą nie mieć tego znaczenia, jakie im powszechnie nadają, i że bóstwo pozwoliło umyślnie przy redakcyi ksiąg świętych na pewne *modus dicendi*, na pewne językowe zwroty, które właściwą myśl prawodawcy religijnego zmieniły, aby ją uczynić przystępniejszą dla pojęcia ogółu. Dopiero na tej podstawie wsparta filozofija religijna, może zyskać odpowiednie rozwinięcie i poparcie, nietylko w gronie specyjalistów-teologów, ale i w szerszem kole umysłów.

O ile zrękowiny nauki z wiarą, teologii z filozofiją, trudne są do przeprowadzenia, przekonać się można ze zdań takich powag filozoficznych, jak Leibnitz, Spinoza, Bakon, którzy wyraźnie zaznaczają, że rozdział pomiędzy filozofiją a teologiją, jest rzeczą konieczną, że każda z tych nauk ma osobny zakres i właściwe metody badania, że filozofija orzeczenia swoje wydawać powinna na podstawie własnych badań, bez względu na to, czy otrzymane rezultaty zgadzają się z zasadami, które teologija za pewne i niewzruszone podała. W każdym atoli razie, taka samodzielność i odrębność stanowiska, słuszna w zasadzie, w praktyce da się zastosować dopiero w czasach wysokiego rozwoju umysłowego w epoce wszechstronnej kultury naukowej. W krajach

i wiekach, nieprzywykłych do swobody rozpraw naukowych, w społeczeństwach, które nie mają dość sił umysłowych, aby studyja filozoficzne były w nich specyjalnością znacznej liczby uczonych, a środkiem pedagogicznym do kształcenia ogółu inteligencyi—nawet stadyjum pośrednie, w którem filozofija część swoich prerogatyw ustąpić musi teologii, nie jest bez dodatniego znaczenia cywilizacyjnego. W społeczeństwach tych nauka występuje jako pomocnica religii, korzysta z przywilejów, dla pierwszej zarezerwowanych, znajdując adeptów w tych sferach społeczeństwa, które, przerażone zuchwałością twierdzeń filozofii niezależnej, słyszećby o niej nawet nie chciały. Wiedza znajduje tam wprawdzie grunt, pod inną uprawny roślinę, na którym przecież wegetować może, kwitnąć, wydawać owoce i rozsiewać na przyszłość nasiona, które w okolicznościach przyjaźniejszych zrodzą nowe osobniki, silniejsze i biorące w wyłączne już posiadanie grunt, na którym wzrosły. Więc takie dopiero postawienie kwestyi, z właściwej strony pokaże nam zasługi filozofii Majmonidesa, która w swoim czasie niepokoiła nowością i śmiałością poglądów teologów spółczesnych, a dzisiaj niezależnym filozofom nie wystarcza.

Wspomnieć jeszcze musimy, że owa zasada równouprawnienia rozumu i wiary, pogodzenia tradycyi ze swobodnym rozwojem umysłowości ludzkiej, była w XII-m wieku najzupełniejszą nowością i imię Majmonidesa rozsławiła nietylko między rabinami, ale także pomiędzy muzułmańską ludnością. Najznakomitsi filozofowie chrześcijańscy XIII wieku, Albert Wielki i Tomasz z Akwinu, cytują przekłady hebrajskie dzieł arabskich Majmonidesa, dokonane przez Thibona, i na powagę mędrca naszego się powołują.

Niektórzy uczeni współwyznawcy poszli tak daleko, że uznawali Majmonidesa—za nowego Mojżesza, a księgi jego, za księgi powtórnego objawienia. Wołali oni: „Od Mojżesza prawodawcy, do Mojżesza, syna Majmonidesowego, nie powstał nikt, któryby się z tym ostatnim mógł równać.“

Dla ścisłości, wypada nam wspomnieć, że doktryny religijne Majmonidesa, których wolnomyślność idzie tak daleko, że nawet całopalenia za obowiązujące nie uznaje i z zalecenia Boga go nie wyprowadza, nie mogły się rozkrzewić bez walki. Filozofija Majmuniego stała się zarzewiem zaciętego boju pomiędzy synagogami Prowancy

i Aragonii. Jedna synagoga rzucała klątwy na drugą, a w walce tej uciekali się nawet pod skrzydła władzy kościelnej. Montpellier, Barcelona i Toledo dawały na spalenie pisma filozofa, którego imię przez tyle lat ze czcią wymawiano. Była chwila, kiedy jedna tylko Narbonna stawała w obronie mistrza. Uczeni izraelscy wysilali całą potęgę swej metafizyczno-teologicznej mądrości w rozprawach za i przeciw Majmonidesowi. Śród tego zamieszania, teologowie zaczęli się już obawiać filozofii. W r. 1305 Salomon ben Aderet z Barcelony poleca izraelitom, pod karą klątwy, aby przed 25-ym rokiem życia ksiąg filozoficznych nie czytali.

Dopiero powaga takich uczonych, jak Dawid Kimchi, Schem Toba ben Palkeira, Jedaja Penim z Beziers i Józef ben Caspi zapewniły stanowczy tryumf filozofii arystotelesowej, przez Majmonidesa zalecanej, i sprawiły, że *lud żydowski stał się głównym reprezentantem racyjonalizmu w wiekach średnich.*

Zwycięztwo to rozpowszechniło pomiędzy gminami izraelskiemi południowej i środkowej Europy znajomość metafizyki arabskiej, a przedewszystkiem awerroizmu, który, lubo różny w niektórych punktach od filozofii Majmonidesa, uważany był za jej dopełnienie. Dobroczynne zaś skutki tej filozofii okazały się szczególniej wtedy, gdy żydzi hiszpańscy w Italii schronienie i opiekę papieży znaleźli, gdy pod Aleksandrem VI, Leonem X, Pawłem III, weszli w stosunki z uczonymi chrześcjańskimi, i wiedzę swoją medyczną, przyrodniczą i metafizyczną, z Majmonidesa zaczerpniętą, na ogólny pożytek odali.

Rozejrzenie się w tych dziejach filozofii parypatetycznej doprowadzi nas dopiero do sprawiedliwego ocenienia zasług filozofii Majmonidesa, a w szczególności jego teoryi pogodzenia wiary z wiedzą.

Nim jednak przystąpimy do ocenienia tych zasług, nim postaramy się w krótkich słowach wskazać znaczenie filozofii naszego mędrca i wpływ jej na dalszy pochód ducha ludzkiego w dziedzinie myśli i wiedzy, musimy zwrócić się jeszcze do niektórych szczegółów.

Ciekawe epizody filozofii Majmonidesa odnoszą się do etyczno-psychicznego życia człowieka. Wiele danych, odnoszących się do tego przedmiotu, podaliśmy już wyżej; tu uzupełnimy tylko niektóremi szczegółami.

Za cel życia człowieka uważa tedy nasz mędrzec wzniesienie się przez wiedzę i życie moralne do Bóstwa. Do celu tego wiodą nas filozofija i religija. Prowadzić one winny człowieka do doskonałości, t. j. uczyć, jak ma czynić i myśleć zgodnie z rozumem, który wyróżnia go od zwierząt. Oto własne słowa Majmonidesa: „Wiedza jest prawdziwym kultem, czcią należną Bogu; przez nią człowiek dochodzi do doskonałości, co stanowi cel jego istnienia. Przez wiedzę człowiek wznosi się do widzenia Bóstwa.“

Celowi temu atoli nie poświęca Majmuni żadnej z fizycznych podstaw istnienia człowieka. Potępia, jakeśmy już wyżej zauważyli, ascetyzm; a nauka obyczajów, zdaniem jego, polega na równowadze między przeciwnemi sobie popędami. Przekraczanie praw natury uważa mędrzec nasz za najobfitsze źródło złego. Myli się, zdaniem Majmonidesa, ten, kto powiada, że nieszczęścia takie Bóg na ludzi zsyła. Myśl to nader ważna, jako przeciwstawienie ascetyzmu i życia kontemplacyjnego, które uważano za ideał żywota prawdziwie chrześcijańskiego.

Ciekawą jest również majmonidesowa teoryja nagrody i kary w życiu przyszłem. Teoryja ta ściśle związana jest z nauką o nieśmiertelności i zmartwychwstaniu. Do czasów naszego mędrca życie przyszłe łączone było ze zmartwychwstaniem. Majmonides odstępuje od tej zasady, wychodząc z właściwego punktu arystotelesowskiej nauki o duszy. Twierdzi mianowicie, że dusza nie jest sama w sobie nieśmiertelną, lecz zawiera tylko siłę wzniesienia się do Stwórcy. Jeżeli dusza napełniła się wzniosłemi myślami o Bogu i świecie ducha, i w taki sposób wyrwała się z więzów cielesności i znikomości, a wyższy nastrój duchowy życiem moralnem utrzymać umiała,—dusza taka staje się przez to samo nieśmiertelną, dostępuje życia wiecznego i nie może zginąć razem ze zgonem ciała, lecz wstępuje do dziedziny świata duchowego. Ten świat duchowy, podług Majmonidesa, jest właśnie przyszłym światem, w talmudzie obiecanym; chociaż właściwie nie jest to świat przyszły, lecz bezpośrednio po śmierci następujący. Ta filozoficznym i obyczajowym życiem nabyta szczęśliwość, obiecana jest pobożnym, jako nagroda za ich postępki. Karą grzeszników będzie naturalna znikomość ich dusz, ponieważ nie mogli wznieść się do dziedziny świata duchowego—do wieczności i nieśmiertelności. Dusze takie poprostu giną, bo nie wyr-

wały się z więzów materyi i zostały równie, jak ona, to jest, jak ciało ludzkie, znikomemi, nie wydoskonaliwszy się we wzniesieniu do Bóstwa, do połączenia z wszechwładnym duchem świata. Tę naukę o nagrodzie i karze stawia również Majmonides na gruncie talmudycznym.

Naukę o cielesnem zmartwychwstaniu wprowadza filozof nasz do swojej teoryi, jakeśmy już wyżej rzekli, ubocznie, „z grzeczności“, jak się wyraża Graetz, ponieważ w niektórych ustępach biblii i w talmudzie jest o niej wzmianka. Z tego wynikło, że Majmonides musiał odłączyć oczekiwany czas mesyjaszowy od zmartwychwstania. Zapatruje się on na tę sprawę bardzo trzeźwo, jako na odrodzenie polityczne, które stanie się bez udziału jakiegokolwiek cudu. Kiedyś, w przyjaznej chwili wystąpi potomek rodu dawidowego, który, nie przez cuda, lecz siłą głębokiej religijności, dowiedzie swego posłannictwa, wszystkich izraelitów do życia religijno-moralnego zagrzeje, szczęśliwe wojny pod opieką Boga, jak Dawid, prowadzić będzie, państwo żydowskie wskrzesi w Palestynie i wszystkie narody do służby jedynego Boga powoła. W czasach mesyjanizmu ucichną walki, uspokoją się dzikie namiętności, brat przeciwko bratu ręki nie podniesie; pełnia błogosławieństwa bożego zstąpi na ludzi, którzy nie będą już zmuszeni trudzić się dla zdobycia środków podtrzymania swej egzystencyi, lecz cała myśl ich zwróconą będzie ku poznaniu Boga. Porządek świata nic na tych zmianach nie ucierpi, i bieg funkcyj naturalnych zmienionym nie będzie. Orzeczenia proroków, że w owym czasie jagnię spokojnie przebywać będzie obok wilka, nie należy brać dosłownie, lecz jako alegoryję głębokiego spokoju śród ludzi, jaki zapewni im panowanie prawa, panowanie myśli bożej i przytłumienie dzikich namiętności w naturze człowieka.

Taką przyszłość wskazuje ludzkości wielki mędrzec żydowski. Jest to ideał, o którym od wieków w tej lub innej formie marzą potężne umysły, a który jest wynikiem dążności natury ludzkiej do ciągłego doskonalenia się. Udoskonalenie to jest rzeczywiście celem natury ludzkiej; tylko mędrcy różnych wieków i przekonań w odmiennej pod niektóremi względami postaci je przedstawiają, odmienne drogi, do celu tego prowadzić mające, wskazują. Trzeba przyznać, że Majmonides, jak na owe czasy, cel ten i drogi wskazał w formie jasnej i trzeźwej. Uwzględ-

nienie rozwoju fizycznej strony człowieka stanowi doniosłą stronę jego filozofii.

W ogóle etyka Majmonidesa zawiera wiele prawd zdrowych, przed któremi i wiedza nowożytna chętnie schyli czoło. Dość tu wspomnieć chociażby ową zasadę poszanowania praw natury, na które ludzkość w dziejach swych często się targała, wywołując bolesne rezultaty, cofając bieg rozwoju swego i postępu.

I psychologija naszego mędrca musi zwrócić na siebie uwagę krytyka. Majmonides, chociaż niejasno, wypowiada jednak pogląd, że to, co nazywamy duszą, jest tylko *siłą* wzniesienia się nad materyję do Stwórcy, siłą, która stopniowo rozwijać się, kształcić i doskonalić może.

Ażeby wyjaśnić lepiej stanowisko powyższych teoryj majmonidesowych, wspomnimy tutaj o trzech współczesnych prawie mędrcach, tak jak on w judaizmie zamiłowanych i wiedzę uprawiających.

Abraham Ibn Dawid Halevi, o którego młodości niewiele wiemy, biegły był nietylko w talmudzie, ale i w naukach świeckich. Dzieje współwyznawców i historyja powszechna ludzkości interesowały go mocno, jak niemniej medycyna i inne umiejętności. Umysł Haleviego zajmował się chętnie roztrząsaniem najwyższych zagadek bytu, a szczególniej umiłował filozofiję. Mędrzec ten mawiał, że studyjowanie wiedzy filozoficznej jest jedynem godnem poważnych mężów zajęciem umysłowem; że wiedza ta o wiele jest szlachetniejszą, niż nauki matematyczne, medycyna praktyczna, prawo, albo nauka języków. Surowo gromi on tych, którzy nie umieją pogodzić wiary z nauką, i zarzuca im, że nieumiejętnem przeciwstawieniem tych dwóch prądów ducha ludzkiego, szkodzą nauce, podając ją w poniewierkę, gdyż w masy wszczepili przekonanie, że nauka musi być nieprzyjaciółką wiary. Działanie takie jest nietylko szkodliwem, ale nadto w najwyższym stopniu niewłaściwem; judaizm albowiem nie potrzebuje się lękać filozofii, gdyż sam w podstawowych idejach swoich jest nawskroś filozoficznym, a jest takim za szczególną łaską Boga, który raczył izraelitom takie prawdy w objawieniu podać, do jakich inne ludy dopiero po ciężkim trudzie umysłowym dochodzą.

Nie poprzestając na takiem ogólnem twierdzeniu, mędrzec nasz praktycznie dochodzi do wykazania konieczności badań filozoficznych. Za przykład służy mu tutaj kwestyja

wolnej woli, której, jak powiada, bez pomocy wiedzy filozoficznej rozwiązać nie można, nie podobna bez niej zawyrokować, czy człowiek w czynnościach swoich jest wolny, czy też presciencyja boża go przymusza. Trzymając się samego pisma i teologii, nie wyjdziemy tutaj z zaczarowanego koła niepewności, bo chociaż uczą one o wolnej woli człowieka w jednych miejscach tekstu, to za to w innych zdają się tej wolnej woli zaprzeczać. Nauka koniecznie musi przyjść tu w pomoc teologii.

W głównem swojem dziele pod tytułem „Akiba Raffia“ (Najwyższa wiara), zajmuje się Halevi utwierdzeniem w wierze tych, którzy zwątpieniu ulegają. Autor powiada, że dzieła swego nie pisze ani dla ateuszów zupełnych, nieznających teologii i wyłącznie filozofiją zaprzątniętych, ani też dla takich teologów, którzy badaniem filozoficznem gardzą.

Budując swój eklektyczny, realno-filozoficzny system, staje nasz mędrzec na stanowisku wieku i opiera się przeważnie na Arystotelesie, który, jak wiemy, był powagą dla ówczesnego świata naukowego. Ulegając i innym powszechnym prądom, wygłasza Halevi przekonanie, że Pismo święte zgadza się na arystotelesową fizykę i jego układ elementów, jak również głosi, idąc za filozofami żydowskimi z Aleksandryi i za ojcami kościoła, że filozofija grecka oparła się na mądrości żydowskiej.

Ponieważ Halevi fizykę swoją na tym samym, co i Majmuni, opiera gruncie, więc też tak samo utrzymuje, że gwiazdy są istotami ożywionemi i cielesnemi, chociaż niezmiennemi, że nad sferą gwiazd znajduje się sfera istot duchowych, że dalej mieszczą się tam tłumy aniołów, na usługach Boga będących, a oddziaływających na niższy świat materyjalny, na który bóstwo bezpośrednio wpływu nie wywiera.

Pomimo swojej pobożności i uszanowania dla tradycyi religijnej, Halevi nie może się zdecydować na twierdzenie, że Bóg osobiście świat ten stworzył, i przypuszcza, że aktem kreacyi zajęły się istoty niższe. Mogło wreszcie i tak być, powiada autor, że Bóg stworzył materyję, uformowanie zaś jej w kształty pozostawił duchom niższym, które czuwają nad biegiem spraw tego świata.

W kwestyjach, odnoszących się do duszy, jej nieśmiertelności i t. p., Ibn Daud jest idealistą, i powiada, iż nadzmysłowość i nieśmiertelność ducha ludzkiego, są to rzeczy

tak konieczne, tak widoczne i nieulegające wątpliwości, że pismo wyraźnie o nich wspominać nie potrzebowało. Dusza ludzka jest nadto, zdaniem naszego mędrca, w ciągłym związku z istotami wyższemi, z którego to związku czerpie wiedzę swoją i teoryje filozoficzne. Na związku tym polega również objawienie boże, które się następnie w proroctwach ujawnia. Ponieważ aniołowie nie są ograniczeni warunkami czasu; ponieważ przeszłość, teraźniejszość i przyszłość są dla nich wiadome, więc też i dusza ludzka, wznosząc się do sfery aniołów i z nią komunikując, nie potrzebuje się z czasem liczyć i wie rzeczy, które się stały i które się stać mają. Najniższy stan takiej świadomości we śnie już następuje. Skoro tylko bowiem dusza uwolni się od wpływów zmysłowych, uczuwa zaraz wpływ istot nadziemskich i z niemi się komunikuje.

Bojąc się, ażeby tego rodzaju teoryja, przyznająca niejako każdemu człowiekowi dar prorocki, i to jako stan zwykły, codzienny, nie wniosła zamieszania w codzienne stosunki życia, Halevi zastrzega z góry, że marzenia senne wtedy tylko mają cechę wiarogodności, gdy się odnoszą do faktów ogólnego znaczenia, do rzeczy, interesujących, nie oddzielnego człowieka, ale całe pokolenie, lub naród. W każdym razie człowiek, który miewa sny treści *powszechnej*, jest prorokiem, choć prorokiem z najniższego gatunku; wyższe bowiem stopnie proroctwa nie we śnie, ale na jawie się objawiają. Wyższe natchnienie prorockie wymaga nadto uśpienia pobudek zmysłowych i wzmacnia się przez rozmyślanie i zagłębianie się w sobie. Dusza więc, która ulega snom prorockim za pośrednictwem ćwiczeń duchowych, na jawie praktykowanych, może sięgnąć po wyższe stopnie natchnień prorockich, jeżeli i inne warunki, a między niemi warunki otoczenia, czasu i klimatu odpowiedniemi będą. Najwłaściwszym bowiem dla proroków krajem była Palestyna, a narodem wybranym proroków—lud izraelski.

Różniąc się w teoryi proroctw od Majmonidesa, i mówiąc nawiasem, ściślej naturę wizyi prorockiej określając, zgadza się Halevi z Majmonidesem w tem, że Mojżesza za największego proroka uważa. Przyzwyczajony do rozumowań ścisłych, twierdzenia swego nie podaje przecież a priori, ale wywodzi z rozpatrywania danych historycznych, powołując się między innemi i na tę okoliczność, że sześć-

kroć sto tysięcy głów ludu izraelskiego proroctwa Mojżesza za prawdy uznało, poddając się jego kierownictwu.

Wszelaki system filozoficzno-religijny uważa Halevi nie za abstrakcyjno-umysłową zabawkę, ale za konkretny utwór, którego celem jest podniesienie moralności. Myśl tę swoją mędrzec wielokrotnie a dobitnie określa. Uobyczajenie, będące celem wykształcenia filozoficznego, ze swej strony oddziaływa na życie rodzinne, które znowu jest podstawą życia państwowego. W traktacie też swoim filozoficznym podaje tak samo, jak Majmuni, przepisy moralności praktycznej. Obowiązki naprzykład religijne izraelitów rozkłada na pięć działów. Pierwszy z tych działów obejmuje usiłowanie poznania Boga i miłości, jaką ogarniać należy najwyższą istotę. Dla wypełniania obowiązków, w tym dziale zawartych, każdy izraelita powinien wykonywać praktyki religijne, nie zapominać o noszeniu szat obrzędowych, o modlitwach i wykonywać obrzędy symboliczne, przez rytuał zalecane. Drugi dział obejmuje praktykę cnót, opartych na pokorze, miłości bliźniego, sprawiedliwości i t. p. Trzeci zajmuje się życiem rodzinnem i zawiera przepisy, określające stosunek głowy rodziny do żony, dzieci i służby; stosunek ten, mędrzec nasz reguluje na podstawie miłości i sprawiedliwości. Czwarta grupa szersze rozpatruje horyzonty, przechodząc z rodziny na pole obowiązków obywatelskich; jest tu mowa o miłości bliźniego, uczciwości w stosunkach z ludźmi, o opiece nad słabemi, o dobroczynności publicznej i t. p. Piąta wreszcie grupa podaje przepisy, szczegóły rytuału obejmujące, a mianowicie przepisy o sprawianiu ofiar, o kuchni koszernej i t. p. Sam autor przyznaje, że wszystkie te działy nie są równe pod względem wartości etycznej. Najwyżej, podług niego, stoi i najsilniej przez proroków jest zalecany, obowiązek poznania Boga, na którym istota judaizmu spoczywa. Przepisy, rytuału dotyczące, niemniej ściśle obserwować należy, choć mniejszej są wartości, bo, jak powiada Ibn Daud, są one objawem tej samej woli najwyższej, która tamte ważniejsze polecenia nam dała. Jako zachętę do wypełniania przepisów etycznych i rytuałowych, uczony nasz stawia teoryję kary i nagrody. Istnienie kary i nagrody w życiu przyszłem jest dla Halevi'ego pewnikiem, nie ulegającym najmniejszej

wątpliwości, i jednym więcej dowodem istnienia wolnej woli w człowieku.

Dla braku miejsca, zostawiamy na stronie historyczne prace Halevi'ego, które przez spółczesnych i potomnych wysoce były cenione.

Obok Ibn Dauda postawić nam wypada Abrahama Ben Meira Ibn Ezra z Toledo, który zmarł w 1167 roku, przeżywszy lat 78. Mąż ten odznaczał się również wszechstronnością studyjów, obejmował bowiem nauki świeckie i teologiczne, trudnił się polemiką, w której szło mu bardziej o pokonanie przeciwnika, niż o wyświetlenie prawdy. W umyśle tego człowieka, pełnym sprzeczności, mieściła się żądza badań samodzielnych, w kierunku postępowym, obok poszanowania dla powag i zapału religijnego. Wiara w Boga i opiekę jego nad ludźmi w dziwny sposób plątała się z zaufaniem do astrologii, którą za nieomylną uważał. Surowa powaga uczonego łączyła się w nim z zamiłowaniem do epigramów, z wielkiem znawstwem utworów poetycznych, których piękności znakomicie umiał odczuwać, choć we własnych utworach suchy był i pedantyczny. Czy to w lekkim wierszu, czy w hymnach religijnych, które na starość komponował, nie było natchnienia, tylko ciężka, sztuczna robota.

Jeżeli atoli oryginalne utwory poetyczne Ibn Ezry nie wiele są warte, to za to komentarze jego do poetycznych i innych rozdziałów pisma ś. wysoko cenić należy; był on bowiem doskonałym egzegetą. Przy komentowaniu wersetów, umiał korzystać ze swoich licznych i różnorodnych wiadomości, odznaczał się też oryginalnemi poglądami, w skutek czego wyrobił sobie wkrótce stanowisko pierwszorzędnej powagi w kwestyjach naukowo religijnych, szczególniej za granicami swojej ojczyzny; w Hiszpanii bowiem miano go głównie za matematyka i astronoma. Zresztą, nieświetnie mu się powodziło na półwyspie iberyjskim, gdzie nietylko sławy, ale i chleba miał mało. Skarżył się tedy w następujących słowach: „Staram się o bogactwa, ale gwiazdy są mi przeciwne; więc gdybym zaczął całunami handlować, niktby z pewnością nie umierał; gdybym miał sklep ze świecami, słońce nie zaszłoby ani razu.“ Niepowodzenie tedy i niedostatek wypędziły go z ojczyzny i skazały na tułaczkę po obcych krajach. W towarzystwie syna swego Izaaka, zwiedził Afrykę północną, a głównie Egipt

wędrował po Palestynie, w Tyberyjadzie dysputował z mędrcami, którzy się szczycili posiadaniem oryginalnych egzemplarzy Thory; był w Babilonie, w Bagdadzie, aż wreszcie osiedlił się w Rzymie. Tu pobudził do życia gminę izraelską, która, lubo wolna od podatków i nieprześladowana, znajdowała się na nizkim stopniu kultury. Przewodnicy jej mechanicznie uczyli talmudu, a właściwego znaczenia pisma nie rozumieli i hołdowali grubym zabobonom.

Osiedlenie się Ibn-Ezry w Rzymie, przypadło w czasie, gdy Arnold z Bestryi podburzał lud przeciwko papieżom, dowodząc, że nie stosują się oni do rad Ewangelii, że nie powinni mieć władzy świeckiej i t. p. Pod wpływem takich nauk ożywiło się wieczne miasto, a do tego ożywienia przyczynił się też sobór w Lateranie, zwołany dla potępienia Arnolda. Arnold wygnany, wrócił niebawem w tryumfie, i lud rzymski ogłosił rzeczpospolitę, papieżom posłuszeństwo wypowiadając.

Śród tego rodzaju stosunków politycznych, Ibn Ezra mógł swobodnie poglądy nowe i samodzielne rozwijać i pobudzać współwyznawców do pracy umysłowej. Prace naukowe, jakie spłodził w Rzymie, nie utworzyły organicznej całości i są zbiorem myśli oderwanych, aczkolwiek świetnych, ale z sobą niezwiązanych; czuć w nich wreszcie wpływ szkoły nowo-platońskiej. Kto wie, czy najprzedniejszą robotą Ibn-Ezry w Rzymie nie było rozbudzenie zamiłowania do nauki języka hebrajskiego, do czego dał pochop tłomaczeniem arabskich prac Chajuba i oryginalnym utworem „Moznaim“, które to prace używały wielkiej powagi.

Wędrowiec nasz z Rzymu udał się prawdopodobnie wprost do Salerno, gdzie duża gmina izraelska mieszkała i trudniła się handlem. Żydzi z Salerno, pomimo obecności w mieście tem wielu uczonych, profesorów sławnej miejscowej szkoły lekarskiej, nie odznaczali się wyższą kulturą, i dla tego przybysza ani zrozumieć, ani ocenić nie mogli, lekko sobie ceniąc jego naukę biblijną, jego wiadomości filozoficzne i utwory poetyczne. Za to w wielkiem poważaniu u salernczyków był Izaak Ben Malkicedek, zaciekły talmudzista i autor komentarzy do Miszny. Taki obrót rzeczy wywołał nawet osobiste zajścia pomiędzy Ibn-Ezrą a Izaakiem. Świadectwem tych zajść jest wiersz pełen dowcipnych ale osobistych docinków, odnoszących się do postaci, chodu i nawet manier nienawistnego przeciwnika,

któremu autor nie zapomniał nawet dociąć, iż miał głos zachrypły, i że po hebrajsku bardzo niewiele umiał.

W obec tak nieprzyjaznych warunków, nie mógł mędrzec nasz długo przebywać w Salerno. Opuścił wkrótce to miasto i przeniósł się do Mantui, gdzie napisał dzieło, traktujące o odcieniach stylu hebrajskiego. W książce tej, pełnej erudycyi, poznajemy najlepiej duch Ibn Ezry, niesystematyczny, zapalny, niewyrozumiały. Mówiąc naprzykład o gramatycznych dziełach Ibn Ganasza, uznaje takowe za godne spalenia na stosie, za to, iż autor o stu wyrazach biblii powiada, że inaczej czytane, a inaczej rozumiane być winny.

Po niedługim pobycie w Mantui, przeniósł się nasz pielgrzym do Lucci, gdzie założył rodzaj szkoły, gromadząc koło siebie żądną nauki młodzież. W studyjach swych przeszedł do astronomii; układał więc tablice astronomiczne, reguły do użycia astrolabu, a głównie traktaty o astrologii obrabiał. W rozprawach tych uważa on za rzecz pewną, że gwiazdy mają wpływ na losy człowieka, i że ten wpływ zaczyna się już z chwilą urodzenia. Jednakże dusza ludzka ma tyle siły, że może, jeżeli nie zupełnie, to przynajmniej w części od tego wpływu planet się uwolnić.

Przeszliśmy w ten sposób do najważniejszego dzieła Ibn Ezry, do jego komentarzy. Nie można powiedzieć, aby do czasu tego egzegety komentowanie ksiąg świętych było zaniedbanem, owszem zajmowały się niem różne szkoły i w różnych kierunkach. Wszystkie te przecież szkoły komentatorów grzeszyły powziętemi z góry uprzedzeniami: jedne mistyką, drugie odrzucaniem znaczenia wyrazowego tekstu i t. p. Ibn Ezra, różne te kierunki na stronie zostawiwszy, przystąpił do swojej roboty bez uprzedzeń, bez twierdzeń apriorystycznych, ze znakomitą znajomoscią języka. Tradycyje talmudyczne uważa nasz komentator jako rzecz uboczną, i śmiałość swoją tak dalece posuwa, że daje do zrozumienia, iż niektóre ustępy, a może nawet cała Thora, jest późniejszej redakcyi. Komentarz Ibn Ezry w ustnym wykładzie miał jeszcze i tę zaletę, że wprawiał uczniów do ścisłego rozumowania i poważnego myślenia, że uczył ich niezależnego rozbioru kwestyj naukowych.

Ukończywszy to dzieło w 1155 r., Ibn-Ezra powędrował do Francyi południowej, która pod względem cywili-

zacyi stała na tym samym poziomie, co związana z nią stosunkami Katalonija. Tu też pomysły reformatora znalazły uznanie i poparcie. Uszczęśliwiony przyjęciem, pełnem serdeczności, jakiego doznał od Izaaka Ben Jehudy i Izaaka Ben Haima, pielgrzym nasz pisze na cześć tych mężów kabalistyczno-matematyczną rozprawę o imionach boskich. Z waryjacyi i kombinacyi liter i liczb wyprowadza autor przymioty i atrybuty Jehowy. Nowość ta podobała się ogromnie i stała się pierwotypem licznych prac podobnych, które weszły niebawem w modę i osobną gałęź wiedzy uformowały.

Nie chcąc nadużywać gościnności współwyznawców francuzkich, puścił się Ibn-Ezra w dalszą podróż, i w tych wędrówkach skomentował księgę Daniela, Psałterz dwunastu proroków, i wreszcie jako 70 cio letni starzec, zawitał do Londynu.

W mieście tem pisze filozof nasz traktat religijno-filozoficzny, trudny do zrozumienia ze względu na ciągłe odbieganie od przedmiotu i luźne uwagi. Podstawą tej rozprawy były pojęcia nowoplatońskie: że Bóstwo bezpośrednio na wszechświat nie oddziaływa, a rządzi nim przy pośrednictwie ducha pierwotnego; że Opatrzność opiekuje się losem gatunków, a nigdy losem osobników; że dusza ludzka jest emanacyją ducha pierwotnego, zamknięta w ciele jak w więzieniu, i do zaświatowej ojczyzny tęskniąca. Myśli te atoli rozrzucone są, jak już wspomnieliśmy, w nieładzie po całym traktacie i dopiero zestawiać je trzeba, tak dobrze z pojedynczych jasnych orzeczeń, jak z obrazów mistycznych, zagadek, łamigłówek matematycznych i t. p.

Objawienie proroctwa, posłannictwo ludu wybranego przyjmował Ibn Ezra za pewniki, których wyjaśniać nawet niepotrzeba, i mimochodem jedynie wspomina, że dar proroczy spływa na nas w marzeniu sennem, i że otrzymujemy go, bądź w skutek wewnętrznych usposobień, bądź w skutek odpowiedniego ćwiczenia. Idąc za przykładem swego usposobienia duchowego, odstępował nasz mędrzec od dosłownego wykładu miejsc biblii, opisujących cuda, i dowodził naprzykład, że prorok Jonasz nie mógł być tyle nierozsądnym, aby przed Bogiem chciał uciec, że należy to rozumieć w znaczeniu alegorycznem, a mianowicie, iż mąż ów walczył z wewnętrznem swem usposobieniem proroczem i starał się takowe pokonać.

Trawiony gorączką myśli, nie długo popasał pielgrzym nasz w Londynie; porzuciwszy mgliste wybrzeża Tamizy, powędrował do Narbony, a stamtąd udał się z powrotem do Rhodes. Tu zabrał się ponownie do komentarza nad „Pięcioksięgiem“, skrócił takowy, i zasiadł do ostatniej swej pracy: do dzieła gramatycznego „Safa Berurah“.

Przypuszczają, że przed samą śmiercią miał zamiar Ezdrasz być jeszcze w Hiszpanii i w Afryce północnej, lecz w podróży tej zmarł na granicy Nawarry i Aragonii.

Na zakończenie tego wstawionego, że się tak wyrażę, ustępu o spółczesnych Majmuniemu wielkościach, wspomnieć należy o stanowisku, jakie zajął w judaizmie głośny i zasłużony *Abul Hassan Jehuda Halevi.* Poeta ten i filozof urodził się w Hiszpanii, uczył się w Lucenie, umarł w 1145 roku. W dziecięcych jeszcze latach zasłynął niepospolitym talentem poetycznym, pisał elegije, zagadki i poezyje miłosne. Utwory te odznaczały się nietylko bogatą fantazyją, ale i formą skończoną, kunsztowną.

Obdarzony wielką zdolnością do języków, władał znakomicie nietylko hebrajską mową, ale również arabskim i kastylskim językiem. Poezyja, aczkolwiek zaszedł w niej bardzo wysoko, była dlań wytchnieniem tylko; po za nią praktykował sztukę lekarską, i w księgach też talmudycznych się zagłębiał. Teologii jednakże poświęcał się już w wieku dojrzałym, w Toledo się osiedliwszy.

Powodzenie poezyj Haleviego i głęboka jego wiedza religijna, zjednały mu niebawem licznych przyjaciół i stronników w różnych warstwach społeczeństwa. Popularność ta skłoniła mędrca naszego do nadawania pracom, poważniejszym nawet, formy dla szerszego ogółu przystępnej. Wybrał więc formę dyjalogu i użył jej do napisania po arabsku dzieła, celem którego było dowieść prawdziwości wiary mojżeszowej. Bohaterem tej książki jest Bulan, król Chazarów, który stara się poznać, w jaki sposób Bóg chce i powinien cześć odbierać. We śnie cudownym słyszy głos, który chwali jego miłość dla Bóstwa, ale zarazem powiada, iż formy politeizmu, za pomocą których cześć Najwyższej Istocie składa, są błędne. Zaniepokojony monarcha długo szuka prawdy w księgach filozofów, lecz Arystoteles i Platon nie wystarczają mu wcale; mówią mu oni bowiem, że świat i ród ludzki są, równie jak Bóstwo, przedwiecznemi; mówią mu oni, że niema potrzeby uznawać żadnego osobistego Boga, bo ten, ze względu

na swoją niezmienność, żadnego wpływu na świat podsłoneczny wywierać nie może; mówią mu oni wreszcie, żę człowiek obejść się może bez wszelkiej religii, że nauka filozofii i życie uczciwe wystarczają do uszlachetnienia jego ducha, który wzniesie się do wyżyn anielskich, gdzie przebywa Hermes, Asklepias, Socrates i t. p. Dla umysłów, które się mogą wznieść do takiego ideału, zbyteczną jest religija, oparta na wierze i obrządkach; umysły te same mogą stworzyć sobie religiję, a duchem łącząc się z duchem wszechświata, we śnie przewidywać mogą przyszłość i takową przepowiadać.

Naturalnie, rozumowania powyższe nie trafiają, podług Halevego, do przekonania króla Chazarów, który, przypominając sobie słowa, we śnie słyszane, utrzymuje, że wykonywanie przepisów kultu musi mieć swoje znaczenie, i to takie, że bez nich życie cnotliwe i moralne obejść się nie może, gdyż samo nie ma żadnej wartości. Wreszcie powiada sobie Bulan, że gdyby formy religijne nic nie znaczyły, w takim razie chrystyjanizm i islam nie miałyby racyi bytu; ich walki zaś z okazyi wzajemnego prozelityzmu byłyby wprost niedorzecznością. Tymczasem oba te wyznania powołują się na objawienie boskie, oba posiadają swoich proroków i cuda, za łaską Bóstwa przez nich działane. Z tego też wyprowadza wniosek, że Bóstwo musi jakimkolwiek sposobem na ludzkość oddziaływać, o czem filozofowie pogańscy nie wiedzą. Monarcha tedy każe wołać do siebie księdza i imana, aby mu zasady swych religij wyłożyli. Według wykładu księdza, Bóg jest przedwieczny, a świat przez niego stworzony został; ludzie pochodzą od Adama, i prawdą jest to wszystko, co mówi Thora i księgi kanoniczne Izraela. Po wyłożeniu treści tych ksiąg, chrześcijanin opowiada o zesłaniu i narodzeniu się Zbawiciela w jego podwójnej naturze: boskiej i ludzkiej, wreszcie tajemnicę Trójcy ś-tej wykłada. Trójcę tę chrześcijanie uważają za jedynego i jednego Boga. Ksiądz opowiada dalej, jak wielu żydów uwierzyło w Syna bożego; większość przecież odrzuciła go, za co też Bóg odwrócił od nich swoje oblicze, przelał swą miłość na wyznawców chrystyjanizmu, i na miejsce 12-tu pokoleń postawił 12-tu apostołów, którzy słowo boże do różnych krain ponieśli.

Wykład tego pobożnego kapłana nie trafił jednak do przekonania królowi Chazarów, zawierał on bowiem wiele tajemnic niedostępnych dla rozumu. Podstawowe dogmaty

wiary chrześcijańskiej wydały mu się nieprawdziwemi; postanowił więc dalej najlepszej religii szukać. Przystąpili więc imanowie, aby mu podstawy islamu wyłożyć. I ci przyjmują za podstawę religii wieczność Boga i akt kreacyi z niczego. Za pośrednictwem Mahometa, który był największym prorokiem bożym, powołuje Allah wszystkie ludy do prawdziwej wiary, obiecując wyznawcom islamu raj z wszystkiemi rozkoszami tego świata. Kto w Mahometa nie wierzy, skazany będzie na ogień i wieczne męczarnie. Jako dowód prawdziwości swoich wywodów, teologowie muzułmańscy przytoczyli królowi fakt, że nikt nie jest w stanie skomponować takiej księgi jak Koran, a nawet choćby jednego z jego rozdziałów.

Tym teologom odpowiedział monarcha, że na wszystkie owe twierdzenia, stosunek Stwórcy do stworzenia określające, potrzebuje on silniejszego dowodu, niż doskonałość Koranu, którego przymioty uderzają umysł Araba, ale dla ludzi, po arabsku nieumiejących, mniej są widoczne i siły przekonywającej nie mają.

Gdy na dwór swój wspaniały wzywał Bulan mędrców chrześcijańskich i mahometańskich, by ich o radę pytać, nie przyszło mu nawet na myśl odwołać się do rozumu izraelitów, stanowiących najniższą, wzgardzoną klasę obywateli. Gdy jednak uczeni obu religij przytaczali pismo ś-te hebrejów, jako powagę, która dowodzeniom ich daje podstawę, zaciekawiło króla owo pismo, i zapragnął, aby mu szerzej wyłożono zasady, w niem zawarte. Zawołał tedy mędrców żydowskich i spytał ich, jakie są podstawy judaizmu? Powiedzieli oni, że wierzą w jedynego Boga, który lud izraelski z ziemi egipskiej wywiódł, cuda dla niego czynił i do ziemi obiecanej wprowadził, który im później proroków zsyłał i opieką swą od wrogów bronił; słowem, iż wierzą w to wszystko, czego ich księgi święte nauczają.

Gdy mu to mędrcowie wyłuszczyli, przerwał im monarcha i rzekł: „Miałem tedy racyję, żem was, żydowie, o wiarę waszą nie pytał. Oto teraz ze słów waszych się przekonałem, że jest to wiara najniższa. Gdyby było inaczej, bylibyście opowiedzieli mi, co wiecie o stworzeniu świata, o rządzeniu nim, zamiast mówić o dziejach, was tylko wyłącznie obchodzących“.

Naówczas mędrzec żydowski odrzekł: „Właśnie twierdzenia gołosłowne o władzy Boga, jako Stwórcy i Rządzcy

świata, potrzebują szerokich dowodzeń, gdy tymczasem to, co ja mówię, a mianowicie, że Bóg dla izraelitów cuda czynił, nie potrzebuje żadnego dowodzenia, jest bowiem rzeczą pewną i na świadectwach naocznych opartą.

Z tego to punktu zupełnej pewności świadectw biblijnych, które rozumowania i postronnego oparcia nie potrzebują, wychodząc, autor bez trudu dowodzi, że religija izraelska jest najlepsza, jedyna i boska. Kiedy chrystyjanizm i islam uciekają się do tajemnic, gdy filozofija Boga i religiję na zewnątrz świata stawia,—judaizm opiera się na rzeczach pewnych, dotykalnych, dla umysłu dostępnych; w ten też sposób prawdy wszelkie przy pomocy rozumu pojmuje i wyjaśnia.

W teoryjach swoich religijnych Jehuda Halevi różnił się bardzo od współczesnych mędrców chrześcijańskich, muzułmańskich i żydowskich, którzy, składając hołd relikwijom mądrości greckiej, znane sobie poglądy Arystotelesa pragnęli pogodzić z orzeczeniami religii, i to pogodzić za jakąbądź cenę, nawet za pomocą naciągania tekstów kanonicznych i niedokładnego wykładu poglądów Stagieryty. Tym sposobem obie doktryny musiały wiele stracić na swej pierwotnej czystości przez podobną gwałtowną asymilacyję. Jehuda Halevi zupełnie inną idzie drogą. Praca nad spekulatywną filozofiją religii jest, według mędrca żydowskiego, bezpłodnym wysiłkiem myśli ludzkiej, która sama sobie pozostawiona, nie może w żadnym razie dojść do zadawalniającego, a przedewszystkiem do stanowczego i pewnego rozwiązania pytań, odnoszących się do istoty Boga, wieczności świata i t. p. Nie mogąc uzyskać tej pewności na drodze filozoficznej, umysł ludzki musi tę naukę uważać jedynie za zabawkę, która nie daje mu ani zupełnego zadowolenia wewnętrznego, ani podstawowych wiadomości o wszystkiem, co go obchodzi.

W obec tak niedołężnej mądrości światowej, wysoko stoi judaizm, który nie tylko daje umysłowi ludzkiemu stanowcze odpowiedzi, ale nadto daje je pod gwarancyją, jako rzeczy zupełnie pewne i dowiedzione. Jehuda Halevi albowiem wszystkim opowiadaniom Pisma przyznaje zupełną dotykalną pewność i opiera ją na faktach. Objawienie na górze Synai i wszystkie inne cuda, o których biblija mówi, nie mogą, zdaniem mędrca naszego, być kłamstwem, spełniały się bowiem w obec ludu, a za niemi szła specyjal-

na opieka boża nad ludem izraelskim, którą Stwórca ludowi temu przyobiecał.

Przyjmując tedy cuda za kryteryjum prawdy, i nie wątpiąc, że miały one miejsce w rzeczywistości tak samo, jak o nich biblija opowiada, teolog nasz daje sobie łatwo radę z najważniejszemi zagadkami bytu. Głosi on, że świat został stworzony, że Bóg jest jedyną istotą, kierującą losami ludzkiemi. Na podstawie ksiąg świętych, walczy z innemi religijami, a mianowicie z chrystyjanizmem i islamem. W konsekwencyi swoich wywodów, uznaje Halevi pierwszego człowieka Adama, przed jego upadkiem, za wzór doskonałości cielesnej i duchowej; powiada, że pierwszy człowiek, bez trudu, z wewnętrznego natchnienia, posiadł całą mądrość, umysłowi ludzkiemu dostępną, że miał nawet dar proroczy i znaczną część tych przymiotów przekazał niektórym ze swych potomków, a mianowicie tym, których natura uczyniła lepiej od innych duchowo uposażonymi i do praktykowania cnoty skłonniejszymi. Patryjarcha Abraham był właśnie jednym z tych wybranych synów Adamowych, a przez niego szczególne przymioty duchowe dostały się w udziale izraelitom, którzy stanowili jego potomstwo. Takim sposobem Izrael stał się naczyniem wybranem,ześrodkowaniem ludzkości, a jego członkowie istotami wyższemi od innych mieszkańców ziemi, czemś pośredniem pomiędzy człowiekiem a aniołem. Ażeby tacy wybrańcy mogli rozwijać swobodniej użyteczną swoją działalność, osadził ich Bóg w ziemi obiecanej, w środku świata leżącej i specyjalnie się nimi zaopiekował, doskonaląc ich za pośrednictwem proroków, karząc nieurodzajem, a nagradzając pomyślnością, niezależnie od zwyczajnego biegu praw natury. W takim samym celu pedagogicznym wybrał Bóg do spełniania obowiązków kapłańskich synów domu Aronowego, ustanowił ofiary całopalne, przykazania i zakazy, kazał wybudować arkę i świątynię jerozolimską i najdrobniejsze prawidła służby bożej przepisał.

Z zasad powyższych wychodząc, sądzi Halevi, że żydzi nie mają prawa krytykować całokształtu pojęć i przepisów religijnych, ani też zmieniać takowe, że najdrobniejsze zlecenie boże jest równie ważne, jak i najpierwsze przykazanie, że Bóg, tak jak natura, za pomocą nieznaczących i drobnych niekiedy czynników, dochodzi do zadziwiających rezultatów. Dla tego też izraelici powinni stawiać na pierw-

szym planie wypełnianie obrzędów religijnych, które utrzymują pomiędzy nimi światło i łaskę bożą. Moralność na drugiem wypada stawiać miejscu, przepisy jej bowiem nie są wyłączną własnością ludu żydowskiego, ale obowiązują ogół ludzki i służą jedynie do tego, aby społeczeństwo nie zamieniło się na bandę rozbójników i złoczyńców. Przepisy religijne wreszcie, lubo tak wysokie i nadziemskie mają one znaczenie, mądrość boża tak ułożyła, aby się przyczyniały do rozwoju codziennego życia ziemskiego. Oto naprzykład, Bóg nie zaleca wcale izraelitom, aby się odrywali od spraw ziemskich, nie każe im zatapiać się w kontemplacyi, gardzić światem i życiem, unikać uciech, skazywać się na dobrowolne ubóstwo, lecz owszem, każe być wesołymi, umiarkowanymi w uczuciach, kochającymi życie i jego uciechy, słowem zaleca rozwój harmonijny władz duszy i ciała, oraz umiejętne staranie się o szczęśliwość doczesną.

Naturalną jest rzeczą, że taka filozofija religijna nadawała się łatwo do podniesienia wysoko nauki talmudycznej. Jeżeli ścisłe wykonywanie przepisów, przez Boga zalecanych, ma zapewnić narodowi izraelskiemu wielkość i szczęście, jeżeli ma utrzymać śród niego wyższe usposobienie moralne i umysłowe, toć ważną jest rzeczą, aby te przepisy wykonywane były dokładnie, ze zrozumieniem ich ducha i znajomością formy. Stąd wynika, że nauka talmudyczna, która się zajmuje roztrząsaniem tego, co dozwolone jest, a co zakazane, musi mieć wielkie znaczenie i znakomitej powagi używać.

Ten pogląd Haleviego, oparty na idei powołania ludu izraelskiego do celów wyższych, prowadzi autora do odpowiedniego komentowania dziejów narodu wybranego. Według niego, utrata niepodległości politycznej i rozproszenie po wszechświecie, nie są bynajmniej dowodem odwrócenia się oblicza bożego od ludu jego. Żydzi mogą odczytać swoje późniejsze losy w księgach prorockich, które zawczasu przewidują wszystkie późniejsze klęski materyjalne ludu izraelskiego, mające lud ten podnieść moralnie i zapewnić szczęście całej ludzkości. Rozproszeni po całym świecie izraelici, zamieszali się z różnorodnemi ludami, ażeby na nie oddziaływać moralnie i nieść nowe pomiędzy nie poglądy. Najsilniejszy wreszcie dowód takiego posłannictwa Izraela przedstawiają wrogie mu religije: chrześcijańska i mahometańska, które najlepszą część swej doktryny zawdzię-

czają pożyczkom z biblii, i które, gdy się otrząsną z praktyk bałwochwalskich, gdy przestaną czcić posągi, a zbliżą się do ideałów, chociażby swoich własnych, będą musiały złożyć hołd ludowi izraelskiemu, którego wiara stanowi podstawę ich własnego rozwoju. W każdym razie chrześcijanie i muzułmanie pozostaną zawsze, zdaniem Haleviego, na niższym szczeblu rozwoju duchowego, albowiem pozostawieni są własnym siłom i niewsparci szczególną opieką bożą; nawet przejście na wiarę żydowską nie mogłoby ich podnieść, gdyż, jak to już wyżej było powiedziane, lud izraelski, podług naszego mędrca, ma w sobie specyjalne przymioty, od Adama przez Abrahama odziedziczone, a wyróżniające go od innych ludów i stawiające pod bezpośrednią, a wyłączną opieką bożą.

W rozwoju poglądów filozoficznych, Jehuda trzyma się zdala od sylogistycznych formułek i łamańców logicznych, uważając, że dla dowiedzenia prawd, przez Mojżesza i proroków głoszonych, rzeczy te są niepotrzebne, gdyż prawdy te wspierają się, nie na przypuszczeniach abstrakcyjnych, ale na faktach pozytywnych, namacalnych, konkretnych, rzucających się w oczy i niepotrzebujących uzasadnienia filozoficznego. Tym też brakiem formy scholastycznej odznacza się dyjalog w „Kuzari", i stąd poglądy Haleviego nie mogły znaleźć posłuchu u całego ogółu uczonych żydowskich, którzy ćwiczyli się na subtelnościach talmudu, i dopiero przez późniejsze, trzeźwiej na rzeczy patrzące stulecia należycie ocenione zostały.—Wracając do poetycznych uzdolnień Haleviego, wspomnieć musimy o krańcowym jego puryzmie, pod wpływem którego przez długi czas nie chciał pisać wierszy hebrajskich, utrzymując, że język, którym Bóg do izraelitów przemawiał, nie powinien być naginany do prawideł pogańskiej i arabskiej prozodyi, ani też służyć do wyrażonia ziemskich pospolitych uczuć. W końcu przecież natchnienie poetyckie przemogło, skrupuły ustąpiły, i bardon Halevego zadźwięczał na nowo. I teraz również myśl jego zwracała się do Palestyny:—opiewał chwałę i niedolę ziemi obiecanej i tak się słowami swemi zapalił, że, lubo złamany wiekiem, chciał koniecznie ukochane strony odwiedzić, nim na wieczny sen w mogile legnie. Wprawdzie, dręczyła go myśl i przeczucie, że rzeczywistość nie odpowie bujnym marzeniom, ale zawsze chęć poznania kolebki ludu izraelskiego przemagała, a kołysała

go nadzieja, że panowie chrześcijańscy, którzy w onym czasie ziemią świętą władali, pozwolą mu spokojnie mieszkać, umrzeć w kraju świętym. i uwolnią od nieznośnej mu przewagi islamizmu i reprezentantów jego, arabów, których miał zawsze za synów niewolnicy Hagary. Marzył też Halevi razem ze współczesnymi, że godzina skonania dla islamu już wybiła, że na jego gruzach krzyż zapanuje, by później sam ukorzył się przed monoteizmem Mojżesza.

Marzenia te silnie odbijają się zresztą w estetycznych obrazach poezyj Haleviego, w których znajdują się i sny prorockie, zapowiadające koniec mahometanizmu.

Wreszcie, marzenia całego jego życia miały się spełnić. Wprawdzie, nawoływania, aby izraelici tłumnie powracali do ziemi świętej, nie odnosiły skutku; lecz sam Halevi, ostatecznie ukończywszy dyjalog swój około 1141 r., pożegnał się z córką i wnukiem, porzucił dom swój w Toledo, uczniów swoich ukochanych i ruszył w drogę, zaopatrzony obficie w środki do wygodnego odbycia podróży. Gminy hiszpańskie przyjmowały go z zapałem, a żegnały ze smutkiem, błogosławiąc na drogę. Halevi udał się drogą morską do Afryki. Po licznych przeszkodach w skutek burz i niepogody, wylądował w Aleksandryi, wioząc z sobą zbiór pieśni, w czasie żeglugi ułożonych.

Na ziemi faraonów przyjęto wspaniale poetę i mędrca naszego. Przewodnik gminy aleksandryjskiej Aaron ben Celon Ibn Alemani, szczególniejszą go czcią otaczał. Za gościnność dziękował Halevi pięknemi wierszami. Gdy się wieść o jego przybyciu po kraju rozeszła, zaproszono go do naczelnika wszystkich żydów egipskich, księcia Samuela ben Hananja. Z pobytu na dworze tego magnata pozostały nam również fragmenta poetyckie i wspomnienia, w których powiada, że nowi przyjaciele odwodzili go od dalszej drogi. Prośby ich jednak nie odniosły skutku, i Halevi powędrował do Syryi, zwiedził Damaszek, gdzie skomponował swoją ostatnią pieśń, swój śpiew łabędzi. Był podobno w Jerozolimie, u celu swej podróży, ale o tym jego pobycie, a nawet o dacie śmierci, nic pewnego nie wiemy.

Brak miejsca nie pozwala nam szerzej się rozpisywać o innych mędrcach, o filozofach i teologach żydowskich, bądź to współczesnych Majmonidesowi, bądź wcześniej od niego żyjących, a uprawą nauki talmudycznej i języka hebrajskiego zajętych. Mężowie ci przygotowali umysły swo-

ich współwyznawców do przyjęcia wyższej kultury i pozwolili, tak współczesnym mędrca naszego, jak i jego potomkom, korzystać ze wskazówek i pomysłów Majmonidesa i wznieść się na wyżyny współczesnej cywilizacyi, o całe niebo jednak niżéj od niego stoją w swych mglistych, po większéj części czysto-teologicznych teoryjach.

Wracamy do Majmuniego. Obudził on ruch umysłowy, poruszył wiele kwestyj, nad któremi się dotąd zupełnie nie, albo bardzo mało zastanawiano. To, w co pierwej wierzono ślepo, mędrcowie starali się wyjaśnić na gruncie racyjonalnym. Prawdy religijne, w księgach świętych zawarte, przestały być martwą formułą, mędrcowie przemienili je na żywe prawdy życia. Rozum zajął poczesne stanowisko obok wiary.

Dobroczynny wpływ doktryn Majmonidesa nie skończył się z upadkiem perypatetyzmu i w dobie odrodzenia filozofii z nowej ukazał się strony. Kiedy bowiem wiedza nowożytna zapragnęła zapoznać się bliżej z księgami świętemi starego Zakonu, Majmonides stał się słupem wytycznym w tej trudnej i płodnej w następstwa pracy, a myśli jego, przez Spinozę w „Traktacie teologiczno-politycznym“ podjęte, stały się fundamentem dzisiejszej egzegezy racyjonalnej.

Któryż umysł, z wyższego patrzący stanowiska na sprawy nauki i cywilizacyi, nie rozumie ważności stosunku, jaki w danym czasie i społeczeństwie wiarę z nauką łączy? Od natury tego stosunku zależy mniej lub więcej swobodny postęp ludzkości, zależy rozkład wzajemny różnych czynników cywilizacyjnych, które, bądź to zwalczają się i neutralizują wzajemnie, bądź jednoczą we wspólnym celu nauczania, a więc uszczęśliwiania społeczeństwa. W wiekach, gdy ślepa wiara nie cierpiała obok siebie nauki niezależnej, odmawiając jej prawa bytu inaczej, jak tylko pod swoją bezpośrednią opieką, pragnąc wieść ją jak dziecko na pasku swoich dogmatów, gdy każda myśl świeższa wiodła pod miecz inkwizycyi; społeczeństwa nie mogły rozwijać sie normalnie. Spójrzmy na smutny obraz ciemnoty, upadku moralnego i materyjalnego, jaki stulecia te przedstawiają, a przekonamy się aż nadto o tej prawdzie. Wiara sama nie zbawia ludzkości, potrzeba — czynów nauki. Te czyny, to postęp społeczeństw wszechstronny, to rozwój wszystkich sił natury ludzkiej, to zdobycze wiedzy, wiodące do udoskonalenia bytu ludzkiego, to krwawy trud wielkiego syzyfa—ludz-

kości, który zwolna w pocie czoła wlecze do góry ciężki kamień swojego bytu, a na gorze widzi słońce jasne. Dąży do tego słonca, nie wie, czy dojdzie doń, ale czuje, że im dalej idzie, tem mu cieplej i jaśniej. Chwilami biedak ten cofa się w tył pod brzemieniem ciężaru, ale wnet znowu idzie naprzód. Udoskonalenie wszystkich sił psychicznych, udoskonalenie warunków istnienia duchowego i materyjalnego, udoskonalenie praw i urządzeń i t. d., słowem, udoskonalenie i rozwój wszystkiego, co się do bytu człowieka odnosi—oto cel istnienia naszego na tej ziemi, a owocem—harmonija duchowa, zadowolenie, dobrobyt, słowem szczęście, o ile ono na ziemi zagościć może.

Oto ideał, do którego ludzkość zdąża. Powiadają, że ideały są niepochwytne. Prawda! Ideał bowiem jest wyrazem najwyższej doskonałości, do której ułomna natura ludzka nigdy może nie dojdzie. Ideał—to słońce, do którego ów pracownik, o którym wyżej mówiliśmy, zdąża. Nigdy może nie będzie on przy niem, ale im bliżej jest niego, tem cieplej mu i jaśniej.

Wiara ma swoją odrębną sferę, do której rozum ludzki nie sięga, ma swoje osobne królestwo, w którem panuje. Królestwo jej nie jest z tego świata. Jest ona wytworem duszy ludzkiej, która poza obrębem zjawisk ziemskich szuka wiecznej przyczyny tych zjawisk, szuka Bóstwa, które zjawiskami i prawami bytu ziemskiego ma rządzić. W tych poszukiwaniach umysł ludzki podążyć za nią nie może, a jeżeli próbuje wejść w sferę pozazmysłową, traci wnet swą podporę, traci równowagę i pogrąża się w mgłę mrzonek, hypotez, sprzeczności i błędów. Dzieje metafizyki dostatecznym są tego dowodem. Badała ona przez długie lata pozazjawiskowe przyczyny bytu, chciała zgłębić istotę wewnętrzną zjawisk, od zmienności ich niezależną, a w badaniach tych kręciła się ciągle w kółko, nie mogąc zdobyć żadnej prawdy, na którejby umysł ludzki jak na opoce mógł się oprzeć. Przekonano się nareszcie, że metafizyka jest miłą zabawką umysłową, ale nie nauką we właściwem tego słowa znaczeniu. Rozwój też wiedzy nowoczesnej oparł się na naukach eksperymentalnych, na badaniu zjawisk i praw ogólnych, które rządzą temi zjawiskami. Gdy metafizyka nic dla rozwoju i uszczęśliwienia społeczeństw nie zrobiła, wiedza doświadczalna popchnęła ludzkość na nowe tory, na tory odkryć, wynalazków i reform. Zbadawszy

prawa, jakie rządzą naturą, duchem ludzkim, rozwojem społeczeństw, z poznania praw tych doszliśmy do ich zużytkowania na rzecz duchowego i materyjalnego rozwoju ludzkości, na rzecz postępu, cywilizacyi i kultury.

Wiara jest potrzebą natury ludzkiej, rzecz to niezaprzeczona. Nie idzie za tem, ażeby wiedza miała być jej niewolnicą, ta ostatnia bowiem ma za podstawę badanie, które również wynika z potrzeby natury ludzkiej. Niepodobna pieczęcią wiary zamknąć usta rozumowi, który, spoglądając na zjawiska wszechświata, pyta się wciąż: „dlaczego?“ Wiara nie znosi tego pytania, to też w jej dziedzinie może ono nie brzmieć. Idzie o to tylko, ażeby nie mieszać z sobą dwóch żywiołów, które pogodzić się nie dają...

Dzieje wyzwolenia myśli ludzkiej z pod powagi ślepej wiary, są dziejami postępu ludzkości. Duch ludzki w dziecięcych latach swego rozwoju opierał się wyłącznie na wierze w prawdy, wygłoszone przez mędrców i proroków, którzy prawdom tym boski nadawali początek. Księgi, które prawdy te mieściły, nosiły miano ksiąg świętych. W dziejach ludu żydowskiego księgami takiemi są biblija i talmud. To, co one zawierały w sobie, było przedmiotem bezwzględnej, niemotywowanej wiary. Z czasem jednak rozum upomniał się o swoje prawa. Mędrcy żydowscy starali się wprowadzić pierwiastek rozumowy do spraw wiary, postarali się o to, aby prawdy jej oprzeć na gruncie racyjonalnym. Obok wiary starano się postawić filozofiję, i, o ile można, równouprawnić dwie te potęgi ducha ludzkiego. Nim doszło do wyzwolenia wiedzy z pod ucisku wiary w dogmata i powagi, musiały przejść długie lata walki. Niezmiernie atoli ważną fazą jest owo wprowadzenie filozofii, jako przedstawicielki pierwiastku rozumowego, do sfery ducha, gdzie dotąd wiara niepodzielne sprawiała rządy.

Mędrcy żydowscy znaleźli gotowe źródło myśli filozoficznej w płodach wiedzy greckiej, w tym świecie starożytnym, który w rozwoju swoim doszedł do pewnego punktu kulminacyjnego i wytworzył pełny obraz cywilizacyi klasycznej. Cywilizacyja ta posłużyła za podporę, na której miał się oprzeć dalszy pochód ludzkości. Ze skarbnicy jej zaczerpnięto całą garścią nieocenione dary duchowe. Wszystkie prawie drogi, na których miał iść rozwój narodów, wskazały odradzającej się Europie dzieje cywilizacyi klasycz-

nej; wszystkie kierunki myśli ludzkiej stamtąd źródło swoje czerpią. Zachowanie tych skarbów i oddanie ich na użytek nowszych pokoleń, zawdzięczamy mędrcom arabskim i żydowskim, a w szczególności Majmonidesowi. Śmiało rzec można, że gdyby nie hebrajskie przekłady dzieł tego mędrca, filozofija Arystotelesa, ta najpotężniejsza dźwignia odrodzenia się nauk w Europie, którego zwiastunami i pierwszymi twórcami byli Tomasz z Akwinu i Albert Wielki, byłaby przez długie jeszcze lata zagrzebanym głęboko w ziemi skarbem. Majmonides więc sprawił, że ożywcze źródło filozofii greckiej zbudziło zwolna ze snu umysły, wlało w nie nowe soki żywotne i do lepszego życia powołało. Niezmiernie ciekawą byłoby rzeczą szczegółowe porównanie dzieł mędrców chrześcijańskich XIII wieku z pracami mędrców żydowskich i arabskich XI i XII stulecia, przeprowadzenie całej nici rozwoju budzącej się do życia filozofii od XI do XIII wieku, i w ogóle wyśledzenie dróg, przez jakie przeszły owoce filozofii greckiej, zagrzebane ze szkołą neoplatońską, aż do chwili spożycia ich przez odradzającą się duchowo Europę. Zadanie to zbyt wielkie na nasze siły. Staraliśmy się tylko rzucić szkic ogólny, wskazując, jaką rolę odegrali w tym względzie mędrcy żydowscy, a głównie Majmonides; staraliśmy się wyciąć jednę z najpełniejszych kart dziejów umysłowości semickiej.

Streszczając tedy działalność Majmonidesa, rozważymy ją pod trojakim względem, a mianowicie: 1) w stosunku do jego współwyznawców; 2) w stosunku do całej naukowości średniowiecznej; i 3) w stosunku do współczesnej nam nowej cywilizacyi.

We względzie pierwszym, zaznaczymy, że Majmonides, luźne, często niejasne, a bodaj sprzeczne przepisy, rządzące życiem religijnem izraelitów, ujął w systemat ścisły, zrozumiały, nietylko ze stanem cywilizacyi współczesnej zgodny, ale i elastyczny do tyla, że nowe zdobycze wiedzy jak najchętniej przyjmuje i w całokształt swój wciela. To co pierwej było dogmatem, w który ślepo wierzyć i bez rozumowania wykonywać należało, stało się logicznie wymotywowaną prawdą życiową. Pierwiastek rozumowania i wyjaśniania sobie słuszności przepisów religijnych, stał się źródłem rozwoju duchowego. Umysły, raz zbudzone z odrętwienia i popchnięte na drogę myśli filozoficznej, musiały pójść dalej, coraz swobodniej i szerzej się poruszać, nowe prawdy po

drodze zdobywając. Majmonides współwyznawcom swoim zalecał naukę filozofii i studyja przyrodnicze, dziełami swemi do nich zachęcając i budząc ruch, który pozwolił społeczności izraelskiej przez całe wieki średnie utrzymać się na wysokości cywilizacyjnej narodów, śród których żyła. Judaizm zawdzięcza Majmuniemu cały swój dalszy rozwój i żywotność, zawdzięcza to, że przetrwał tyle wieków, że, umiejąc podążać za postępem ludzkości, nie upadł zmiażdżony pod rydwanem idącej coraz dalej naprzód cywilizacyi. Wraz z elastycznością, która pozwala od czasu do czasu odżywiać się nowemi prawdami, Majmonides nadał judaizmowi byt trwalszy niezrównanie. Wszelki organizm, który jest zdolny do pochłaniania nowych soków żywotnych, nie usycha, bo soki te rozwijają jego siły i byt podtrzymują.

Niektórzy uczeni bijografowie Majmuniego zarzucają mu, iż ująwszy życie religijne izraelitów w ścisły systemat norm i przepisów, zatamował niejako dalszy jego rozwój. Pogląd ten uważamy za błędny. Zupełnie inaczej powiadają nam późniejsze dzieje ludu i wiary mojżeszowej. Raz wprowadzony do ducha ludzkiego pierwiastek rozumowy, chociażby skrystalizowany w zbyt ścisłe formy dogmatyczne, nie da się tak łatwo zażegnać, lecz coraz bardziej ożywiać i rozwijać się zacznie, a z czasem zburzy pierwotne formy, w które został zakuty i pójdzie po nowych drogach. Myśl ludzka, to jak wody, które, gdy raz wytrysną ze źródła obfitego, rozleją się szybko i popłyną rzeką po żyznych polach, obalając nawet tamy, które im postawimy na drodze.

Co do drugiego względu, a mianowicie co do wpływu Majmonidesa na naukę średniowieczną, przypominamy, że prace jego oryginalne użyte zostały z korzyścią przez filozofów chrześcijańskich, i pomysły jego do późniejszych systematów filozoficznych wcielone; a impuls, dany uprawie filozofii między żydami, uchronił od zagłady pisma uczonych arabskich, które w przekładach hebrajskich i przeróbkach przyczyniły się głównie do odrodzenia nauk w Europie. Nie trzeba bowiem zapominać, że do chwili zapoznania się z kulturą arabską, największe genijusze świata chrześcijanskiego błąkać się musiały w mroku, nie mogąc, ani samodzielnie się rozwijać, dla braku odpowiednich warunków otoczenia, ani odżywiać spuścizną po mędrcach starożytnych, która im jedynie w ułamkach znaną była. Gdyby Abelard,

Scot Erygiena, Roscelin i inni, byli odpowiednio obeznani z tekstami Platona i Arystotelesa, scholastyka, a z nią i cywilizacyja w Europie zachodniej, na inne wstąpiłaby drogi. Spory realistów z nominalistami nie byłyby w żadnym razie zajęły setki lat i zaabsorbowały najlepszych umysłów.

Otóż, możność zwrotu ku zdrowszej i bardziej żywotnej nauce uwarunkowaną jest w każdym wypadku zapoznaniem się z cywilizacyją starożytną, a mianowicie grecką— a tę znaleźć można było jedynie w dwóch miejscach: na Wschodzie nad Bosforem i u maurów hiszpańskich.

Carogród był przecież niedostępnym dla Europy zachodniej, raz, z powodu wielkiej odległości od Francyi, a nawet od Italii: powtóre, z powodu panujących w nim stosunków politycznych i religijnych, które nie sprzyjały niezależnym badaniom naukowym, a umożliwiały jedynie rozprawy teologiczne, i to w bardzo wązkim kole przedmiotów i kwestyj toczone. Innym jeszcze powodem takiego stanu rzeczy była niechęć duchowieństwa do wszystkiego, co się o Carogród opierało, niechęć, rozdmuchiwana ciągłym stanem naprężenia pomiędzy kościołem wschodnim a rzymskim. Ostatnią wreszcie, a może najważniejszą przyczyną, która nie pozwalała Europie czerpać w skarbach rękopiśmiennych, które po biblijotekach greckich porozrzucane były, znajdujemy w zupełnej nieznajomości języka greckiego starożytnego, to jest książkowego. Kupcy i marynarze rozumieli tylko język miast wschodnich, a z mową Homera i filozofów dopiero wiek XIV i XV miał się zapoznać, przy pośrednictwie Petrarki, Boccacia, a za ostateczną sprawą kardynała Besseryjona i innych greków, do Italii przesiedlonych w chwili, gdy rozterki wewnętrzne i napór turków uniemożebniły im pobyt na ziemi ojczystej.

Mądrość grecka zrobiła wreszcie swoje — dała nam odrodzenie studyjów platońskich w Italii, ale dopiero w XV stuleciu i na początku XVI. Do owej pory żywiliśmy się odpadkami, po uczcie duchowej arabów pozostałemi, które przechowali żydzi za sprawą Majmonidesa, które, nie tylko przechowali, ale i do użytku chrześcijan zachodnich przysposobili, tłomacząc je i komentując.

Na ten ożywczy wpływ kładziemy główny nacisk, wyliczając zasługi Majmonidesa. On bowiem najdłużej trwał i najsmaczniejsze na pożytek ludzkości wydał owoce. Wywody filozoficzne Majmonidesa, jego poglądy na przyrodę,

na duszę ludzką i na Stwórcę, mogły nie dojść do wiadomości ucywilizowanych warstw społeczeństwa chrześcijańskiego, mogły nie oddziałać na nie, ani bezpośrednio, ani nawet z drugiej ręki, w czasach, gdy rękopisma były rzadkie, a stosunki między uczonymi różnych wyznań utrudnione. W każdym przecież razie cywilizacyja chrześcijańska zawdzięcza Majmonidesowi prędkie i dokładne zapoznanie się z Arystotelesem i jego arabskimi komentatorami.

Zasługa to tak wielka, że w zupełności pokrywa zarzut, jaki filozofowi naszemu zrobić można z tego, że dzieła swoje pisał głównie dla współwyznawców, że zmieszał w nich teologiję z filozofiją, i stąd niesystematyczny jest, a nawet mało zrozumiały dla umysłów, niewtajemniczonych w orkana świętych ksiąg hebrajskich. Co więcej, owa pozorna niesystematyczność Majmuniego, zrządzeniem losów, stała się główną jego zaletą i podstawą jego wielkości.— Gdyby nasz filozof chciał stworzyć system filozoficzny całkowity i porządnie go wyłożyć, przy ówczesnym stanie wiedzy i społeczeństwa, w którym żył, mógł jedynie dać rzecz niezupełną, kulawą, albo też zupełnie dla ogółu niezrozumiałą, która aniby się rozeszła, technicznie mówiąc, ani też wpływu żadnego nie wywarła. Dzisiaj może, a i to może tylko, poznalibyśmy prawdę słów i poglądów Majmuniego, którego system i tak do historyi już-by należał. Przez poprzednie wieki, od dnia śmierci autora swego, system ten leżałby był na zapylonych półkach jakiej biblijoteki — nieczytany, a więc niewywierający wpływu. Kto nie wierzy naszemu słowu, niech się rozejrzy w dziejach doktryn innych mędrców średniowiecznych, a dowie się *np.* że zasługi i prace Rogera Bacona, który w XIII stuleciu metodę doświadczalną propagował, dopiero w bieżącym wieku odgrzebane z pyłu zapomnienia, poznane i ocenione zostały. Tak jak rzeczy stały, Majmonides traci na wartości w oczach teoretykow, poświęcających treść dla formy, ale zyskuje w obliczu historyka cywilizacyi, który płodów myśli ludzkiej w oderwaniu nie rozważa, ale ich siłę po wywartym skutku poznaje. Majmonides, jako filozof systematyczny, byłby przez potomność żydowską zapoznany i żadnego wpływu nie wywarłby na nią; Majmonides, jako teolog i filozof, ceniony był i przyczynił się też do oświecenia swych współwyznawców i do postępu wiedzy ludzkiej wogóle.

Przechodząc do trzeciego względu, to jest do ogólnie ludzkiego znaczenia Majmonidesa dla dzisiejszej doby cywilizacyjnej, przypominamy raz jeszcze, że on pierwszy wskazał na potrzebę i możebność zgody pomiędzy religiją i wiedzą, pomiędzy nauką i objawieniem, i że pierwszy w praktyce pokazał, jakim sposobem zgoda ta może być zawartą, bez uwłaczania jednej, albo drugiej stronie, i na prawach zupełnej równości.

Jeżeli jednak pierwsze dwie grupy zasług Majmonidesa dzisiaj już do historyi należą, jak należy do niej praca tylu genijuszów, którzy kiedyś ludzkości się przysłużyli; to za to zasługi w sprawie ustosunkowania wiedzy do wiary są niespożyte i codzień większego nabierają znaczenia. Znaczenie to nie powinno i nie może być obcem słuchaczom moim, więc się nad niem szerzej rozwodzić nie będę i kończę moją pogadankę przypomnieniem, że w osobie Majmonidesa, który był tylko *największym* z pracowników na polu ducha śród ludności żydowskiej w wiekach średnich, a nie *jedynym*, judaizm kupił sobie prawo do wdzięczności całego świata ucywilizowanego; że świat ten na kartach swoich dziejów, obok mędrców pogańskich i chrześcijańskich, mieści niejedno imię potomka semitów—plemienia, dla którego reszta ludzkości tak często była i bywa jeszcze niesprawiedliwą...